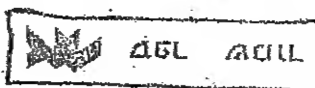


ספריית "מפרש" הוקמה כדי לקדם מטרות שהוזנחו על־ידי בתי ההוצאה המסחריים במדינת ישראל. עורכיה מבקשים להפיץ ספרות מגוונת בנושאים שאינם מגיעים לידיעת קוראי העברית.
למרות העיסוק היומיומי בסבכיו של הסכסוך הישראלי־ערבי, כמעט ואין בעברית ספרות הפותחת חלון להבנת החברה הערבית והיחיד החי בתוכה. החוסר קיים בשני מישורים: בספרות יפה המושרשת בבעיות הקיומיות של האדם בחברה הערבית, ובספרות מקור וביקורת חברתית של ערבים על החברה הערבית.
תחום אחר הלוקה בחסר הוא תחום ההגות והניתוח בבעיות העומדות ברומו של העולם הרחב — בעיות אינטלקטואליות, פוליטיות, כלכליות ואידיאולוגיות.
לבסוף בכוונתנו ליזום כתיבה מקורית שתתמודד באופן יסודי ורדיקאלי עם בעיותיה של החברה הישראלית על כל היבטיה — פוליטיים, כלכליים ותרבותיים.
הוצאת "מפרש" אינה הוצאה מקורית ואינה נהנית מתמיכה מוסדית כלשהי. עם זאת, ההוצאה מתחייבת להקפיד, בכל הניתן בתנאים הנתונים, על איכות אינטלקטואלית וטכנית של הספרים שיצאו לאור ולהביא מגוון שלם של דיעות וגישות. הדבר מחייב מאמץ כספי ניכר וההצלחה הכספית תחזק את כוחו של המפעל ותקדם יוזמות שהגשמתן מותנית בהוצאות ניכרות. לפחות בשלבים הראשונים לביסוסה של ההוצאה דרושה לנו עזרתכם הפעילה. פנייה זו נועדה להציג בפניכם את ההוצאה ואת תוכניותיה בחודשים הקרובים; אנו מקווים שהיא תעורר בכם עניין בספרינו ורצון לסייע לעשייתנו — וזאת על־ידי הצטרפותכם למפעל המנויים.



פאולו פריירה

פדגוגיה של מדוכאים

הקדמה: פרופ' צבי לם



מפרש, הוצאה לאור
MIFRAS, PUBLISHING HOUSE
مفـــراس ، دار للنشـــر

סדרת מפרש מס' 2

1

אדוארד סעיד —
שאלת פלסטין

2

פאולו פריירה —
פדגוגיה של מדוכאים

3

אמיל חביבי —
הכרוניקה המופלאה
של העלמות מותשאייל

4

סחר ח'ליפה
החמנית

5

שלמה סבירסקי —
קמפוס וחברה

6

רונית לנטין —
נשים פלסטיניות

מידע על תכניות מנויים: מפרש, ת.ד. 4412, ירושלים.
הפצה: ערמוני, רח' בלפור 4, תל־אביב.

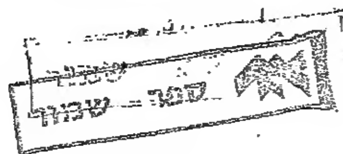
תוכן העניינים

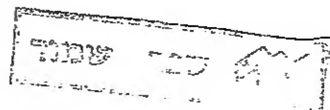
הקדמה

מיד עם צאתו לאור של התרגום האנגלי של "פדגוגיה של מדוכאים", נכלל הספר הזה ברשימת יצירות המופת של ספרות החינוך ומחברו, פאולו פריירה, הוכר כאחד מדבריה הראשיים של התנועה הרדיקאלית בחינוך, ששגשגה באותם הימים. שתי ההתפתחויות האלה יש בהן כדי לעורר שאלות ושתיהן מצריכות בירור.

*

פאולו פריירה נולד ב־1921 ברציפה, השוכנת באיזור מוכה עוני בצפון־מזרחה של ברזיל, למשפחה מן המעמד הבינוני, אשר משבר שנות השלושים פגע בה קשה ביותר. דומה שהעוני שעמו התנסה פריירה בילדותו, ואשר גרם לו פיגור חמור בראשית לימודיו, היה מאז לגורם מניע, מן החשובים, בהגותו ובמעשיו. כאשר התגבר בסופו של דבר על התנאים המקפחים שבהם גדל וסיים את לימודיו באוניברסיטה בפילוסופיה ובמשפטים, קיבל על עצמו תפקיד של משפטן בשירותו של איגוד מקצועי, שפעל בקרב העניים





מבוא

דברי הפתיחה הבאים הינם פרי ההתבוננותי בשש השנים האחרונות בהן הייתי בגלות פוליטית, ואשר העשירו את האבחנות הקודמות שהיו פרי פעילותי החינוכית בברזיל.

בקורסי ההכשרה, שבהם נבחן תפקיד התידוע (conscien-tization) י וכן עצם ההתנסות בחינוך משחרר נתקלתי בתופעה של "פחד החירות", אשר יידון בפרק הראשון של הספר. לעתים מזומנות מסבים המשתתפים בקורסי ההכשרה את תשומת־הלב ל"סכנות הטמונות בתידוע", באופן החושף את פחדם שלהם מפני החירות. מודעות ביקורתית, הם אומרים, גורמת לאנרכיה; אחרים מוסיפים שהמודעות הביקורתית עלולה להביא לתוהו־ובוהו. וכן ישנם המורים: "לשם מה להכחיש? פחדתי מפני החירות. ועתה שוב איני פוחד!"

באחד הדיונים הללו עסקה הקבוצה בשאלה, האם התידוע של בני־האדם, במקרה ממשי של אי־צדק, אין בו כדי להובי־לם ל"קנאות הרסנית" או ל"תחושה של התמוטטות מוחלטת של עולמם". באמצע הוויכוח פתח אדם, שקודם לכן היה שנים רבות פועל בבית־חרושת, ואמר: "ייתכן שמבין הנוכחים אני היחיד שמוצאו ממעמד־הפועלים. אינני יכול לומר שהבנתי את כל המילים שנאמרו כאן אך אוכל לומר דבר אחד — כאשר התחלתי ללמוד בקורס הזה הייתי תמים, וכאשר גיליתי עד כמה רבה היתה תמימותי, התחלתי להיות ביקורתי. ואולם

התגלית הזאת לא הסכה אותי לקנאי ואינני חש כל התמוטטות".

הספק בדבר השפעותיו האפשריות של התידוע משקף הנחה, שהמטיל ספק עצמו אינו עומד תמיד על טיבה: מוטב שקורבנותיו של אי־הצדק לא יכירו את עצמם בתורת שכאלה. לאמיתו־של־דבר, התידוע אינו מביא את בני־האדם לידי "קנאות הרסנית". אדרבא, כאשר מאפשרים להם להיכנס אל התהליך ההיסטורי כסובייקטים אחראים[3], מגייס אותם התידוע לחיפוש אחר ההכרה בערך עצמם ובכך הוא מונע את הקנאות.

התעוררותה של מודעות ביקורתית סוללת את הדרך להבעת חוסר שביעות הרצון החברתית, כך כיוון שחוסר שביעות הרצון הזה הינו מרכיב אמיתי של מצב הדיכוי.[4]

הפחד מפני החירות, שהמתנסה בו אינו בהכרח מודע לו, גורם לו לראות צל הרים כהרים. אדם כזה חותר לביטחון, שאותו הוא מעדיף על פני הסיכונים שבחירות. כדברי הגל בפנומנולוגיה של הרוח:

> רק בעצם סיכון החיים מושגת החירות;... אדם אשר אינו מסכן את חייו עשוי, ללא ספק, לחכות לכך שיוכר כאישיות, אך הוא לא יתפוס את האמת שבהכרה זו כבעל מודעות־עצמית, בלתי־תלויה.

רק לעתים רחוקות מודים בני־האדם בגלוי בפחדם מפני החירות, והם מנסים להסוותה — לעתים בלי דעת — תוך שהם מציגים עצמם כמגיני החירות. הם עוטים מעטה של פיכחון עמוק על ספקותיהם ועל היסוסיהם, כפטרוניה הראויים של החירות. ואולם הם מבלבלים את החירות בשמירה על ה"סטאטוס קוו"; ומכאן, שאם התידוע מאיים לערער את ה"סטאטוס קוו" הזה, נדמה שהוא מאיים על החירות עצמה.

לא די היה במחשבה ובמחקר כדי להביא לגיבוש הפדגוגיה של המדוכאים; שורשיה נעוצים במצבים ממשיים, והיא

מתארת את תגובותיהם של הפועלים (החקלאיים או העירוניים) ושל בני המעמד הבינוני, שבהם התבוננתי במישרין או בעקיפין בשנות עבודתי החינוכית. המשך ההתבוננות יאפשר לי לתקן ולאשש במחקרים מאוחרים יותר את הנקודות המועלות בעבודה הזאת.

ספר זה יעורר בוודאי תגובה שלילית בקרב קוראים אחרים. יש שיראו את עמדתי בדבר שחרור האדם כעמדה אידיאליסטית מובהקת, או אפילו יתייחסו לדיון בייעוד האונטולוגי, באהבה, בדו־שיח, בתקווה, בענווה ובאהדה — כאל "הבלים" ריאקציוניים. אחרים לא יקבלו, או לא ירצו לקבל את ביקורתי והאשמותי על מצב הדיכוי המשמש את המדכאים. מכאן שאף שעבודה זו הינה בבחינת מסה נסיונית, היא מיועדת לאנשים רדיקאלים. בטוחני, שנוצרים ומארקסיסטים גם אם יחלקו עלי במידה זו או אחרת, יוסיפו לקרוא את הספר עד תומו. אך הקורא הדוגל באורח דוגמאטי בעמדות התומות ו"בלתי רציונאליות" ידחה מכול וכול את הוויכוח שאני מקווה לפתוח בספר זה.

כיתתיות, הניזונה מקנאות, הינה לעולם מסרסת. רדיקאליזציה, הניזונה מרוח ביקורתית, הינה לעולם יוצרת. הכיתתיות יוצרת מיתוסים ומשום כך מנכרת. הרדיקאליזציה היא ביקורתית, ומשום כך היא משחררת. הרדיקאליזציה כרוכה במחויבות הגוברת וההולכת של אדם כלפי עמדה שבחר בה, ועמה מחויבות לפעילות גוברת והולכת במאמץ לחולל תמורה במציאות אובייקטיבית נתונה. לעומתה, הכיתתיות יוצרת מיתוסים ואינה רציונאלית, ולכן היא מזייפת את המציאות (שמשום כך אין היא עוד ניתנת לשינוי).

כיתתיות בכל מחנה שהוא מהווה מכשול בדרך לשחרור האנושות. לרוע המזל, הכיתתיות של הימין אינה מעוררת תמיד את המקביל הטבעי שלה: הרדיקאליזציה של המהפכן. לעתים קרובות למדי הופכים מהפכנים לא מעטים בעצמם לריאקציונים בכך שהם גולשים לכיתתיות בעצם תגובתם

לכיתתיות של הימין. ואולם אסור שאפשרות זו תהפוך את המהפכן לכלי־שרת בידי השליטים. המהפכן עסוק בתהליך השחרור, ולכן אינו יכול להתייחס באופן סביל לאלימות של המדכא.

לעומת זאת, אין המהפכן נוקט לעולם עמדה סובייקטיביסטית. בעיניו ההיבט הסובייקטיבי קיים אך ורק ביחס להיבט האובייקטיבי (המציאות הנתונה שהיא נושא הניתוח שלו). סובייקטיביות ואובייקטיביות חוברים בכך לאחדות דיאלקטית, היוצרת ידע תוך אחדות עם המעשה, ולהיפך.

האדם הכיתתי, לעומת זאת, תהא אמונתו אשר תהיה, עיניו טחו מראות בשל חוסר הרציונאליות שלו, אינו תופס (או שמא אינו יכול לתפוס) את הדינאמיקה של המציאות: — אן שהוא אינו מפרש אותה נכונה. ואם הוא חושב באורח דיאלקטי, הרי שזו "דיאלקטיקה מאולפת". הימני הכיתתי, שכבר הגדרתי בחיבורי החינוך כמעשה של שחרור — "כיתתי מלידה", מבקש להאט את התהליך ההיסטורי, "לאלף" את הזמן ובכך לאלף את בני־האדם. השמאל הכיתתי טועה טעות מרה כשהוא מנסה לפרש את המציאות ואת ההיסטוריה באורח דיאלקטי וגולש לעמדות פטליסטיות בעיקרן.

הכיתתי הימני שונה מעמיתו השמאלי, בכך שהוא מנסה לאלף את ההווה כדי שהעתיד (כך הוא מקווה) ישחזר את ההווה המאולף הזה, ואילו זה השמאלי רואה בעתיד דבר שנגזר מראש — מעין גורל בלתי־נמנע. בעיני הכיתתי הימני "היום" הנקשר אל העבר הינו דבר נתון ובלתי־ניתן־לשינוי; בעיני זה השמאלי, "מחר" אשר נגזר מראש הוא בהחלט הכרחי ובלתי נמנע. הימנים והשמאלנים גם יחד הם ריאקציוניים, שכן שניהם, איש איש ועמדתו, יוצאים מתוך השקפות מוטעות על אודות ההיסטוריה, והם מפתחים אופני פעולה השוללים את החירות. העובדה שאדם אחד מתאר לעצמו הווה "המתנהג כראוי" והאחר — עתיד שנגזר מראש, אין פירושה שמשום כך הם מישלבים ידיהם והופכים לצופים בלבד (הראשון מצפה שההווה יימשך, ואילו האחרון ממתין שהעתיד ה"ידוע מראש" יתגשם). אדרבא, הם כולאים את עצמם בתוך "מעגלי ודאות", שמהם אינם יכולים להימלט, ובכך הם "יוצרים" את האמת שלהם. זו אינה האמת של אלה אשר נאבקים לבנות את העתיד, הנוטלים על עצמם את הסיכונים הכרוכה בעצם בניית העתיד. זו אף אינה האמת של אלה אשר נאבקים שכם־אל־שכם ולומדים יחדיו כיצד לבנות את העתיד הזה, עתיד אשר אינו ניתן לבני־אדם, אלא דבר שעליהם לכונן אותו. הכיתתיים משני הסוגים הללו, הנוהגים בהיסטוריה באותה תחושת בעלות, מוצאים עצמם לבסוף בלי בני־האדם — והדבר משול כאילו פעלו נגדם.

בעוד שהכיתתי הימני, הכולא את עצמו באמת "שלו", ממלא בכך את תפקידו הטבעי, הרי שהאדם ממחנה השמאל ההופך לכיתתי ולבלתי גמיש, פועל בניגוד לעצם טיבו. ואולם כל אחד מהם, בשעה שהוא מהרהר באמת "שלו", חש איום כאשר מטילים ספק באמת הזאת. וכל אחד מהם רואה בכל דבר, שאינו האמת "שלו", שקר. כפי שאמר לי העיתונאי מרסיו מוריירה אלווס: "שניהם סובלים מהעדר הספק".

הרדיקאל, המחויב לשחרור האדם, אינו נכלא ב"מעגל הוודאות" שבתוכו הוא כולא את המציאות. אדרבא, ככל שקיצוניותו גוברת, הוא חודר יותר לתוך המציאות הזאת, וככל שהוא מיטיב להכירה, הוא יכול להיטיב לשנותה. הוא אינו חושש מפני העימות, ההקשבה, מפני ראיית העולם שהוסר ממנו המסווה. הוא אינו חושש לפגוש בני־אדם או לפתוח בדו־שיח עמם. הוא אינו רואה עצמו אדון ההיסטוריה או אדונם של בני־האדם, או משחרר המדוכאים; ואולם הוא אינו מתחייב, בתוך ההיסטוריה, להילחם לצידם.

הפדגוגיה של המדוכאים, שראשי־הפרקים שלה יובאו להלן היא תפקידם של הרדיקאלים ולא תוכל להתבצע בידי הכיתתיים.

אהיה שבע רצון, אם יהיו בקרב קוראי הספר הזה כאלה,

שנחנו בחוש ביקורת מספיק כדי לתקן שגיאות ואי־הבנות. ייתכן להבהיר טענות ולהצביע על היבטים שנעלמו מעיניי. ייתכן שיהיו כאלה אשר יערערו על זכותי לדון בפעולת המהפכה התרבותית, נושא שבו אין לי כל ניסיון של ממש. מכל מקום, העובדה שאני עצמי לא נטלתי חלק בפעולה מהפכנית אינה פוסלת אותי מלהרהר בנושא. יתירה מכך, בניסיוני כמחנך השתמשתי בשיטת החינוך המבוססת על דו־שיח ועל הצגת בעיות, ובכך צברתי שפע יחסי של חומר אשר מעודדני ליטול על עצמי את הסיכון ולקבוע את ההנחות המצויות בעבודה זו.

אני מקווה כי מתוך הכתוב בעמודים אלה, יתקיימו לפחות אמוני בעם ואמונתי בבני־האדם, ובאפשרותו של עולם שבו קל יהיה יותר לאהוב.

אני מבקש להביע את רחשי תודתי לאלזה, רעייתי וה"קוראת הראשונה" שלי, על ההבנה והעידוד שגילתה בעבודתי, השייכת גם לה. הייתי רוצה להביע גם את רגשי תודתי לקבוצת ידידים על הערותיהם על כתב־היד. אני מסתכן בכך שאשמיט כמה שמות, ובכל זאת הובה עלי להזכיר את חואו דה וייגה קוינטיניו, ריצ'רד שאול, ג'ים לאמב, מיירה וז'ובלינו ראמוס, פאולו דה טראסו, אלמינו אפונזו, פליניו סאמפיו, ארנאני מריה פיורי, מרסלה גאג'רדו, חוזה לואיס פיורי וז'ואו זקריוטי. האחריות על הנאמר מכאן ואילך מוטלת, כמובן, על שכמי בלבד.

פאולו פריירה

פרק 1

ההצדקה לפדגוגיה של מדוכאים; הסתירה בין מדכאים למדוכאים, ואיך מתגברים עליה; הדיכוי והמדכאים; הדיכוי והמדוכאים; השיחרור כתהליך הדדי.

בעיית ההומאניזאציה הייתה מאז ומעולם, מנקודת המבט האקסיולוגית,[1] בעייתו המרכזית של האדם, ואילו עתה היא לובשת אופי של בעיה שאין עוד להימלט מפניה.[2] הדאגה להומאניזאציה מביאה בעקבותיה את ההכרה בדה־הומאניזאציה, לא רק כאפשרות אונטולוגית אלא כמציאות היסטורית. וכאשר אדם תופס את מידת הדה־הומאניזאציה שהוא נתון בה, הוא שואל את עצמו האם ההומאניזאציה הינה אפשרות שניתן לחיות בה. לאמיתו של דבר, בהיסטוריה, בהקשרים אובייקטיביים, ההומאניזאציה והדה־הומאניזאציה גם יחד הן בחינת אפשרויות הפתוחות בפני האדם, שהוא יצור בלתי־מושלם, המודע להיותו כזה.

אולם, בעוד שההומאניזאציה והדה־הומאניזאציה הינן אפשרויות של ממש, הרי שרק בראשונה אפשר לראות את ייעודו של האדם. ייעוד זה נתקל כל העת בשלילה, אך עצם השלילה הזאת היא אשר נותנת לו תוקף. הוא סופג חבטות כל אי־צדק, ניצול, דיכוי ואלימות מצד המדכאים: אך הוא זוכה לאישור מחדש בשאיפתם של המדוכאים לחירות ולצדק, ובמאבקם להשיב לעצמם את צלם האנוש שאבד להם.

הדה־הומאניזאציה מציינת לא רק את אלה שאנושיותם גזולה מהם, אלא גם (אף כי באופן אחר) את אלה אשר גזלוה. דה־הומאניזאציה זו היא עיוות של הייעוד להפוך את האדם לאנושי יותר. העיוות מתרחש בתוך ההיסטוריה, אך הוא אינו בבחינת ייעוד היסטורי. אכן, קבלתה של הדה־הומאניזאציה כייעוד היסטורי עלולה להביא לציניות או לייאוש מוחלט. המאבק למען ההומאניזאציה, לשחרור העבודה, להתגברות על הניכור, למען עמידה על זכותו של האדם כיצור־אנוש, מאבק זה יהיה, במקרה כזה, חסר משמעות. המאבק הזה אפשרי אך ורק משום שהדה־הומאניזאציה, אף כי היא עובדה היסטורית, אינה בבחינת גורל נתון, אלא תוצאה של משטר בלתי־צודק, המוליד אלימות בקרב המדכאים, הגורמת מצידה לדה־הומאניזאציה של המדוכאים.

כיוון שיש בכך פגיעה באפשרותו של האדם להיות אנושי יותר, מביא מצב זה, במוקדם או במאוחר את המדוכאים ללחום באלו המביאים אותם לידי כך. כדי שלמאבק זה תהיה משמעות, אסור שבמאמציהם להשיב את אנושיותם (מאמץ שהינו אחת הדרכים ליצור אנושיות זו), יהפכו המדוכאים עצמם למדכאיהם של המדכאים, אלא עליהם לשקם את אנושיותם של אלה ושל אלה גם יחד.

זוהי, איפוא, משימתם ההומאניסטית וההיסטורית של המדוכאים: לשחרר את עצמם ואת מדכאיהם גם יחד. המדכאים, אשר מדכאים, מנצלים ואונסים בתוקף כוחם, אינם יכולים למצוא בכוח את העוצמה הדרושה לשחרר את המדוכאים או את עצמם. רק כוח שמקורו בחולשתו של המדוכא, יהיה חזק דיו לשחרור שניהם. כל ניסיון "להחליש" את כוחו של המדכא לעומת חולשתו של המדוכא מתגלה כמעט תמיד כנדיבות מזויפת; ואכן, הניסיון לעולם אינו חורג מעבר לכך. כדי שהמדכאים יקיימו בידיהם את האפשרות לבטא את "נדיבותם", עליהם להנציח גם את אי־הצדק. סדר חברתי בלתי־צודק הוא המעיין הבלתי־נידלה ל"נדיבות" זו, הניזונה ממוות,

מייאוש ומעוני. זו הסיבה לכך, שנציגי הנדיבות המזויפת מן הסוג הזה נתקפים חרדה נוכח כל איום על מקור הנדיבות הזאת.

נדיבות אמיתית מתבססת על המאבק המכוון לסילוקן של הסיבות המטפחות צדקה מזויפת. צדקה מזויפת מאלצת את הנפחד והנכנע, את "עלובי החיים" להושיט ידיים רועדות לצדקה. נדיבות אמיתית כרוכה בכוונה למנוע מן הידיים האלה — בין אם הן ידי יחידים או ידי עמים שלמים — להיות מושטות בתחנונים על מנת שכך יהיו לידיים אנושיות יותר, ידיים עובדות המשנות את העולם בעבודתן.

ואולם לקח זה וחינוך זה חייבים לבוא מצד המדוכאים עצמם, ומצד אלה הפועלים לצידם בכל ליבם. במאבק למען השבת אנושיותם, כפרטים או כעמים, הם מנסים להשיב את הנדיבות האמיתית. מי מיטיב להבין טוב יותר מן המדוכאים את המשמעות האיומה של החברה המדכאת, מי סובל מתוצאות הדיכוי יותר מהם? מי מיטיב להבין את ההכרח שבשחרור? התשובה לא תצוף במקרה ובלי־משים, אלא תוך כדי חיפוש, תוך ההכרה בהכרח להיאבק למענו. ומאבק זה, בשל המשמעות שמעניקים לו המדוכאים, מכיל בתוכו את מעשה האהבה כנגד חוסר האהבה המונח ביסוד אלימותם של המדכאים, חוסר אהבה, גם כאשר הוא עטוף במחלצות של נדיבות מזויפת.

אולם כמעט תמיד, בשלב המאבק הראשון, נוטים המדוכאים עצמם להפוך למדכאים או "מדכאים לחצאין", תחת שישאפו לשחרור. עצם מבנה מחשבתם הותנה בסתירות הט־ מונות במצב הקיומי הנתון, שעיצב אותם. האידיאל שלהם הוא להיות "גבריים"; אולם "גבר" מצטייר בעיניהם, בדמותו של המדכא. זהו דגם האנושיות שלהם. תופעה זו מקורה בעובדה, שהמדוכאים מאמצים לעצמם ברגע מסוים של ניסיונם הקיומי יחס של "דבקות" במדכא. בנסיבות אלו אין הם יכולים "לבחון" אותו בבהירות כדי להתנגד לו — לגלותו

"מחוץ" לעצמם. אין פירושו של הדבר בהכרח, שהמדוכאים
אינם מבחינים בעובדת היותם נרמסים. אולם תפיסתם את
עצמם כמדוכאים נפגמת בשל שקיעתם במציאות של דיכוי.
במישור זה, תפיסתם את עצמם לעומת המדכא אינה מבשרת
עדיין מעורבות במאבק להתגבר על הסתירה; [5] הקוטב האחד
אינו שואף לשחרור, אלא להזדהות עם הקוטב האחר.

במצב כזה אין המדוכא מסוגל לראות את "האדם החדש"
כאדם שנולד מפתרון הסתירה הזאת, בתהליך שבו דיכוי
מפנה את מקומו לשחרור. בעיניהם, האדם החדש הזה הוא
בבואת עצמם אשר היו למדכאים. השקפתם על־אודות האדם
החדש הזה היא אינדיבידואליסטית; בשל הזדהותם עם המד־
כא, אין להם כל מודעות כלפי עצמם כבני־אדם או כבני מעמד
מדוכא. רצונם ברפורמה אגרארית אינו נובע מרצונם להיות
בני־חורין, אלא מרצונם לרכוש אדמה ולהפוך לבעלי־אדמה
— או, ליתר דיוק, מנהלים המפקדים על פועלים אחרים. נדי־
רים האיכרים, אשר ברגע שהם זוכים ל"קידום" והופכים
למשגיחים, עריצותם כלפי חבריהם־מכבר אינה עולה על זו
של הבעלים עצמם. הדבר נובע מכך, שהסביבה שבה נתון
האיכר, דהיינו דיכוי, נותרה כשהיתה. על־פי הדוגמה שהוזכר־
נו, כדי להבטיח את מעמדו, על המשגיח להיות קשוח כמו
הבעלים — ואולי אף למעלה מכך. הדבר ממחיש את הנהתנו
הקודמת, כי בשלב הראשון של מאבקם, מוצאים המדוכאים
במדכאים דגם ל"גבריות".

אפילו המהפכה, אשר משנה מצב נתון של דיכוי תוך יצי־
רת תהליך של שחרור, חייבת להתמודד עם התופעה הזאת.
רבים מן המדוכאים, הנוטלים חלק ישיר או עקיף במהפכה,
נוטים — בהיותם מותנים על־ידי המיתוסים של הסדר הישן
— לאמצה לעצמם. צלו של מדכאם־מכבר עדיין מלווה
אותם.

"פחד החירות", שבו לוקים המדוכאים,[6] פחד אשר עלול
להביאם לידי הרצון להיות בעצמם למדכאים או לכבלם לתפ־

קיד המדוכא, חייב לבוא לידי בדיקה ובחינה. אחד הגורמים
הבסיסיים ביחסי המדכא־המדוכא הינו הציווי. כל ציווי מביע
כפיית בחירתו של אדם אחד על אחר, הפיכת הכרתו של
האדם הנתון לכפייה להכרה התואמת את זו של הכופה. מכאן,
שהתנהגותו של המדוכא הינה התנהגות הנתונה למרות, על־
פי הנחיותיו של המדכא.

המדוכא, אשר הפנים את דמות המדכא ואימץ את עקרו־
נותיו, חושש מפני החירות. החירות תאלצו להיפטר מדמות זו
ולהציב במקומה את האוטונומיה והאחריות. החירות מושגת
באמצעות הכיבוש, היא אינה ניתנת במתנה. יש לשקוד עליה
בלי הרף ומתוך אחריות. החירות איננה אידיאל המצוי מחוץ
להומי האדם; היא גם אינה אידיאל ההופך למיתוס. זהו
התנאי הכרחי למען שלמותו של האדם.

כדי להתגבר על מצב הדיכוי, חייב האדם להכיר תחילה
באורח ביקורתי במטרותיו, כדי שבאמצעות פעולת השינוי
יוכל ליצור מצב חדש שיאפשר חיפוש אחר אנושיות מלאה
יותר. לפיכך, המאבק למען אנושיות מלאה יותר נפתח במאבק
האותנטי לשינוי המצב. אף־על־פי שהדיכוי מקורו בדה־
הומאניזציה ומוליך לדה־הומאניזאציה של המדכאים ושל
המדוכאים גם יחד, הרי שהמדוכאים הם אלה אשר חייבים
לפתוח, מתוך אנושיותם המודחקת, במאבק למען אנושיות
מלאה יותר לשניהם. כיוון שהמדכא שרוי בדה־הומאניזא־
ציה של עצמו, משום שהוא גורם לדה־הומאניזאציה, אין הוא
מסוגל להנהיג את המאבק הזה.

מכל מקום, המדוכאים, אשר הסתגלו למבנה השררה שבו
שקעו ונכנעו לו, מנועים מלפתות במאבק למען חרותם, כל
עוד אינם מסוגלים ליטול על עצמם את הסיכונים הכרוכים בו.
יתירה מכך, מאבקם לחירות מאיים לא רק על המדכא לבדו,
אלא אף על עמיתיהם המדוכאים, החוששים מפני דיכוי רב
יותר, כאשר הם מגלים בתוך נפשם את השאיפה לחירות,
ותופסים שניתן להפוך את השאיפה הזו למציאות, אך ורק

כאשר מתעוררת אותה שאיפה עצמה גם בקרב עמיתיהם.
אולם כל עוד שולט בהם הפחד מפני החירות, הם מסרבים
לקרוא לאחרים, או להקשיב לקריאתם, או אפילו להיענות
לקריאת מצפונם הם. הם מעדיפים את ההתגודדות על־פני
רעות אמיתית; הם מעדיפים את הביטחון ואת הנוחות שבהע־
דר החירות; שהם נתונים בה על־פני שיתוף יוצר, הנוצר
על ידי החרות ואפילו על ידי עצם השאיפה לחירות.

המדוכאים סובלים מכפילות שנוצרה בישותם הפנימית
ביותר. הם מגלים שבלעדי החירות אינם מסוגלים להתקיים
באופן אמיתי, ובכל זאת, אף כי הם שואפים לקיום אמיתי, הם
חוששים מפניו. בעת ובעונה אחת הנם הם עצמם וגם מדכ־
איהם, שאת הכרתם אימצו לעצמם. הסתירה טמונה בבחירה
שבין היותם הם עצמם בשלמות, או לחצאין; בין סילוק
המדכא שבתוכם פנימה לבין אי־סילוקו; בין סולידאריות אנו־
שית לניכור; בין ציות לבחירה; בין היותם צופים לבין היותם
שחקנים; בין פעילות לבין אשליה של פעילות באמצעות
פעילותו של המדכא; בין דיבור לשתיקה בין סירוס יכולתם
ליצור ולברוא מהדש, לכוחם לשנות את העולם. זו הדילמה
הטראגית של המדוכאים, שיש להתחשב בה בעת חינוכם.

בספר זה מובאים היבטים אחדים, שהמחבר הגדיר "פד־
גוגיה של המדוכאים", פרגוגיה שחייבת להתעצב בעזרת
המדוכאים, לא למענם (בין אם הם יחידים או עמים שלמים),
במאבק בלתי־פוסק להשיב את אנושיותם. הפדגוגיה הזאת
הופכת את הדיכוי ואת מטרותיו לנושאי בחינה של המדוכאים,
ומבחינה זו יבוא בהכרת עיסוקם במאבק למען שחרורם.
במאבק זה נוצרת הפדגוגיה הזאת וחוזרת ונוצרת.

הבעיה המרכזית היא: כיצד מסוגלים המדוכאים, שהם
יצורים מפולגים ובלתי־אותנטיים, ליטול חלק בפיתוח הפד־
גוגיה העוסקת בשחרורם? רק כאשר הם מגלים שהם עצמם
"צבא" המדכאים, הם מסוגלים לתרום ללידת פדגוגית השחרור
שלהם. כל עוד הם חיים בכפילות שבה להיות פירושו להיות

כמו, ולהיות כמו פירושו להיות כמו המדכא, התרומה הזאת
בלתי־אפשרית. הפדגוגיה של המדוכאים היא כלי לתגלית
שעליהם להגיע אליה, כי כולם יחדיו, הם ומדכאיהם, אינם
אלא גילויים של הדה־הומאניזאציה.
מכאן, שהחירות היא לידה, לידה הכרוכה בכאב. האדם
שנולד הוא אדם חדש, שיוכל להמשיך ולהתקיים אך ורק
אם הסתירה שבין מדכא למדוכא תיפתר על־ידי הומאניזאציה
של בני־האדם כולם. במלים אחרות, פתרון הסתירה הזאת
יבוא בצירי הלידה של לידת האדם החדש: לא עוד מדכאים
או מדוכאים, אלא אדם בתהליך השגת חירותו.

פתרון זה לא יושג בהגדרות אידיאליסטיות. כדי שהמדו־
כאים יוכלו לפתוח במאבק למען שחרורם, עליהם להכיר
במציאות הדיכוי, לא כעולם סגור ומסוגר, שאין מוצא ממנו,
אלא כמצב מגביל שבכוחם לשנותו. תפיסה זו הכרחית, אך
כשלעצמה אין בה די לשחרור; היא חייבת להפוך לכוח מניע
לפעולת שחרור. גם תגליתם של המדוכאים, כי הם נתונים
ביחסים דיאלקטיים, כניגוד למדכא, אשר אין לו קיום בלעדי־
הם (ראה. הגל, הפנומנולוגיה של הרוח) אין היא כשלעצ־
מה מהווה שחרור. המדוכאים מסוגלים לגבור על הסתירה שבה
הם לכודים אך ורק כאשר תפיסה זו מניעה אותם להיאבק
למען שחרורם.

הוא הדין גם באשר למדכא כאדם. אם הוא מגלה שהוא
מדכא, הדבר עלול להסב לו סבל מסוים, אך זה אינו מביא
אותו בהכרה לסולידאריות עם המדוכא. הסברים הגיוניים
לרגשי־האשם שלו, ביחס פטרנליסטי כלפי המדוכא, ובו בזמן
התוקתו במצב של תלות, אין בהם די. סולידאריות מחייבת
את האדם להדור לתוך מצבם של אלה שעמם הוא מזדהה;
זוהי עמדה רדיקאלית. אם הדבר המאפיין את המדוכא הוא
קבלת הכרתו של האדון, כדברי הגל,[5] הרי שסולידאריות אמי־
תית עם המדוכא פירושה להימה לצדו למען שינוי המציאות
האובייקטיבית, שהפכה אותם ליצורים "החיים למען אחרים".

המדכא מגלה סולידאריות עם המדוכא אך ורק כאשר הוא חדל לראות בו קטגוריה ערטילאית ומתחיל לראות בו בן־אדם, שזכה ליחס בלתי־הוגן, שקולו נשלל ממנו, שרומה במכירת עמלו, כאשר הוא חדל ממחוות צדקניות, רגשניות ואינדיבידואליסטיות ומסתכן במעשה אהבה. סולידאריות אמיתית מתגלה אך ורק בשפע מעשי אהבה שכאלה, באקזיסטנציאליות שלהם ובפראקסיס. הטענה, שבני־האדם הם יצורי אנוש ולכן עליהם להיות חופשיים, בלי לעשות דבר כדי להגשים מציאות זאת, מגוחכת.

כיוון שהסתירה שביחסי מדכא־מדוכא נוצרת במצב נתון, הרי שפתרונה חייב לבוא לידי אימות באופן אובייקטיבי. מכאן, שעבור הרדיקאלים — הן עבור זה אשר גילה שהוא מדכא והן עבור המדוכא — חייב המצב הנתון המוליד את הדיכוי להשתנות.

הצגת הדרישה הרדיקאלית לשינוי אובייקטיבי של המציאות, התמודדות עם הקיפאון הסובייקטיביסטי העלול להסיח את ההכרה בדיכוי לכיוון של המתנה סבילה עד שהוא ייעלם מעצמו, אין פירושן ויתור על תפקידה של הסובייקטיביות במאבק לשינוי המבנים. אדרבא, אדם אינו מסוגל לתפוס את האובייקטיביות בלי סובייקטיביות. זו גם זו אינה יכולה להתקיים בלי רעותה ואי־אפשר אף להפריד ביניהן. ההפרדה בין האובייקטיביות לסובייקטיביות, שלילת הסובייקטיביות בניתוח המציאות, או בפעולה על־פיה, זהו אובייקטיביזם. לעומת זאת, שלילת האובייקטיביות בניתוח או בפעולה, המביאה לסובייקטיביזם, אשר מוביל לנקיטת עמדות סוליפסיסטיות, שוללת את עצם הפעולה בכך שהיא שוללת את קיומה של המציאות האובייקטיבית. אין אנו מציעים כאן אובייקטיביזם או סובייקטיביזם, או אף פסיכולוגיזם, אלא סובייקטיביות ואובייקטיביות ביחסים דיאלקטיים קבועים.

התעלמות מחשיבותה של הסובייקטיביות בתהליך שינוי העולם וההיסטוריה היא תמימה ופשטנית. פירושה הודאה

בבלתי־אפשרי: עולם בלי בני־אדם. עמדה אובייקטיביסטית זו היא תחבולנית בדיוק כמו זו הסובייקטיביסטית, המניחה קיומם של בני־אדם בלי עולם. העולם ובני־האדם אינם קיימים זה בלעדי זה, הם קיימים תוך יחסי־גומלין מתמידים. מארקס אינו מתמכר לחצייה זו, וכמוהו אף כל אדם בעל מחשבה ביקורתית וריאליסטית. לא את הסובייקטיביות ביקר מארקס ולא ביטלה באופן מדעי, אלא את הסובייקטיביזם ואת הפסיכולוגיזם. כשם שמציאות חברתית אובייקטיבית לא קיימת במקרה, אלא היא תוצר של הפעולה האנושית, כך אין היא משתנה במקרה. אם בני־האדם יוצרים מציאות חברתית (אשר ב״היפוך הפראקסיס״ שבה אליהם ומתנה אותם), הרי ששינוי המציאות הזאת הוא משימה היסטורית, משימה שנועדה לבני־האדם.

מציאות ההופכת למדכאת מביאה לניגוד שבין בני־האדם, כמדכאים וכמדוכאים. המדוכאים שתפקידם להיאבק למען שחרורם יחד עם אלה המגלים סולידאריות אמיתית עמם, חייבים להגיע להכרה ביקורתית בדיכוי, באמצעות הפראקסיס של המאבק הזה. אחד המכשולים החמורים ביותר בדרך לשחרור הוא העובדה, שהמציאות המדכאת סופגת לתוכה את אלה השרויים בה, ובכך פועלת לכסות על הכרתם של בני־האדם.[6] מבחינה פונקציונאלית הדיכוי מאלף. כדי שהאדם לא יהיה עוד קורבן לכוחו, עליו להיחלץ מהמצב הזה ולפנות לו עורף. זאת ניתן לעשות אך ורק באמצעות הפראקסיס: מחשבה ופעולה בעולם על־מנת לשנותו.[7]

הפיכתו של ״הדיכוי האמיתי למדכא יותר, על־ידי הוספת הכרה בדיכוי״ הולמת את היחסים הדיאלקטיים שבין סובייקטיבי לאובייקטיבי. אך ורק במצב של יחסי גומלין אלה הופך הפראקסיס הזה לבר־ביצוע, ובלעדיו אי־אפשר לפתור את הסתירה שבין מדכא למדוכא. לשם כך על המדוכא לעמוד מול המציאות בביקורתיות, להפוך את המציאות הזאת לאובייקטיבית ובו בזמן לפעול על־מנת לשנותה. תפיסת המציאות

לבדה, כאשר אין באה בצידה התערבות ביקורתית בה, לא תביא לשינוי המציאות האובייקטיבית — דווקא משום שאינה תפיסה אמיתית. זוהי תפיסה סובייקטיביסטית להלוטין של אדם הנוטש את המציאות האובייקטיבית ויוצר לה תחליף מזויף.

סוג אחר של תפיסה מזויפת מתרחש כאשר שינוי המציאות האובייקטיבית עלול לאיים על האינטרסים הפרטיים או המעמדיים של האדם. אם מדובר באינטרסים הפרטיים שלו, לא תיתכן התערבות ביקורתית במציאות, שכן המציאות הזאת מדומה.

במקרה של איום על האינטרסים המעמדיים של האדם, הוא נוטה להתנהג באורח "נאורוטי". העובדה נותרת בעינה; אולם הן העובדה והן מה שעשוי לנבוע ממנה מסבות לו נזק. לכן נותר הצורך שלא להתכחש לעובדה מכול וכול, אלא לראותה באור אחר. הרציונאליזאציה כמנגנון הגנה תואמת בסופו של דבר את הסובייקטיביזם. עובדה שאמיתותה עוברת תהליך של רציונאליזאציה, אף אם אינה מוכחשת, מאבדת את בסיסה האובייקטיבי ושוב אינה ממשית והיא הופכת למיתוס הנוצר בהגנה על מעמדו של האדם.

בכך טמונה אחת הסיבות לעיכובים ולקשיים (אשר יידונו בהרחבה בפרק 4), שנועדו להסית את העם מהתערבות ביקורתית במציאות. המדכא יודע היטב, שהתערבות זו לא תהיה לטובתו. האינטרס שלו הוא שהעם יוסיף להיות שרוי במצב של שקיעה וחוסר־אונים לנוכח מציאות הדיכוי. לעניין זה נוגעת אזהרתו של לוקאץ' למפלגה המהפכנית בלנין:

"אם להשתמש בלשונו של מארקס, עליו להסביר להמוני־העם את מעשיהם שלהם, לא רק על־מנת להביט את המשכיותן של ההתנסויות המהפכניות של הפרולטריון, אלא גם כדי להפעיל במודע את ההתפתחות הנובעת מהתנסויותיו אלו".

בקביעת הצורך הזה, מעלה לוקאץ', בלי ספק, את נושא ההתערבות הביקורתית. "להסביר להמונים את מעשיהם", פירושו להבהיר את הפעולה הזאת, הן על־פי התייחסותה לעובדות האובייקטיביות שסייעו לה והן על־פי מטרותיה. ככל שהעם חושף את המציאות המעוררת התנגדות הזאת, אשר תהווה את מטרת פעולת השינוי שלו, כך יחדור אל תוך המציאות הזאת בביקורתיות רבה יותר, כך הוא "מפעיל את ההתפתחות הנובעת מהתנסויותיו". לא תיתכן פעילות אנושית בלי מציאות אובייקטיבית, ואין עולם בלי אדם שיאמר "לא אני" ויקרא עליו תגר; כשם שאין פעולה אנושית אם האדם אינו "פרוייקציה", אם אינו מסוגל להתעלות מעל לעצמו, לתפוס את המציאות שהוא נתון בה ולהבינה כדי לשנותה.

במחשבה הדיאלקטית כרוכים העולם והמעשה זה בזה בקשר בל ייגתק. אולם, הפעולה היא אנושית אך ורק כאשר איננה בחזקת עיסוק בלבד, אלא היא כוללת גם את הנשמה, כאשר איננה מנותקת מן המחשבה. המחשבה, החיונית לצורך העשייה, מתבררת מתביעתו של לוקאץ' "להסביר להמונים את מעשיהם שלהם", כשם שהיא מובנת מאליה מתוך המטרה שהוא מייחס להסבר זה: "להפעיל במודע את ההתפתחות שתבוא בעקבות הניסיון".

אנו, מכל מקום, איננו רואים בדרישה זו פעולת הסברה להמונים, אלא פתיחות דו־שיח עמם על מעשיהם. בכל מקרה, שום מציאות איננה משתנה בכוחות עצמה,* והתפקיד שלוקאץ' מועיד למפלגה המהפכנית "להסביר להמונים את פעולתם" עולה בקנה אחד עם קביעתנו, בדבר הצורך בהתערבותו הביקורתית של העם במציאות באמצעות הפראקסיס. שורשיה עצמם, טמונים כאן. ואלה שהכירו, או החלו להכיר בעובדת היותם מדוכאים, חייבים להימנות עם מפתחי פדגוגיה זו. שום פדגוגיה משוחררת באמת ובתמים אינה יכולה לשמור על ריחוק מן המדוכאים וע"י כך שהיא נוהגת בהם כבישי־מזל ואומללים ומציגה לפניהם דגמים לחיקוי מקרב

המדכאים. על המדוכאים להוות עבור עצמם דגמים במאבקם לגאולה.

הפדגוגיה של המדוכאים, השואבת את חיותה מגדיבות כאותנטית, הומאניסטית (לא הומאניטארית), מציגה עצמה כפדגוגיה של האדם. פדגוגיה אשר ראשיתה באינטרסים האנוכיים של המדכאים (אנוכיות העטויה בנדיבות מזויפת של פטרנאליזם) והופכת את המדוכאים למטרות ההומאניטאריות שלה, היא עצמה ממשיכה את הדיכוי ואף מגשימה אותו. היא מכשיר לדה־הומאניזאציה. וזו הסיבה, כפי שטענו קודם לכן, לכך שהפדגוגיה של המדוכאים אינה יכולה להתפתח או להתבצע בידי המדכאים. תהיה בכך סתירה בהוראה, אם המדכאים, לא זו בלבד שיגנו על החינוך המשחרר, אלא אף יגשימוהו הלכה למעשה.

אולם הגשמתו של החינוך המשחרר דורשת עצמה פוליטית, והרי בידי המדוכאים אין עצמה כזו. כיצד, איפוא, יוכלו להגשים את הפדגוגיה של המדוכאים לפני המהפכה ? זו שאלה בעלת חשיבות ראשונה במעלה, והתשובה לה ניתנת, מכל מקום נעשה ניסיון לתיתה, בפרק 4. היבט אחד של התשובה ניתן למצוא באבחנה שבין החינוך השיטתי, הניתן לשינוי אך ורק באמצעות השלטון הפוליטי, לבין התכניות החינוכיות, שיש להגשימן יחד עם המדוכאים, תוך כדי ארגונם.

הפדגוגיה של המדוכאים היא פדגוגיה הומאנית ומשחררת, ולכן היא נחלקת לשני שלבים ברורים ומוגדרים. בראשון מגלים המדוכאים את עולם הדיכוי, ובאמצעות הפראקסיס מתחייבים בנפשם לשנותו. בשלב השני, לאחר שמציאות הדיכוי השתנתה כבר, חדלה הפדגוגיה הזאת להיות נחלתו של המדוכא והיא הופכת לפדגוגיה של כל בני־האדם המצויים בתהליך של שחרור מתמיד. בשני השלבים, הפעולה לעומקה, היא לבדה עומדת למול תרבות השררה.[9] בשלב הראשון מתרחש עימות זה באמצעות התמורה בתפיסתו של

המדוכא את עולם הדיכוי; בשלב השני, באמצעות ניפוץ המיתוסים שנוצרו ופותחו בידי המשטר הישן, מיתוסים אשר רודפים כרוחות רפאים את המבנה החדש העולה וצומח מן התמורה המהפכנית.

בשלב הראשון על הפדגוגיה לטפל בבעיית הכרתם של המדוכא והמדכא, בעייתם של המדכאים והסובלים מן הדיכוי. היא חייבת להתחשב בהתנהגותם, בהשקפת עולמם ובמוסר שלהם. בעיקר ניצבת לפניהם בעיית הכפילות שבה שרויים המדוכאים: הם נתונים בסתירה, הם חצויים בנפשם. הם פרי עיצובו של מצב נתון של דיכוי ואלימות וחיים בו. כל מצב שבו א׳ מנצל באורח אובייקטיבי את ב׳, הוא מצב של דיכוי. מצב זה טומן בחובו אלימות, גם אם היא מומתקת במסווה של נדיבות מזויפת, שכן היא מתערבת בייעודו האונטולוגי וההיסטורי של האדם, להיות אנושי יותר. עם גיבושו של יחסי דיכוי נוצרת האלימות. מעולם בדברי־ימי העולם, לא יזמו המדוכאים את האלימות. וכי כיצד יכלו ליזום אותה, אם בעצמם הם פרי האלימות הזאת ? כיצד יכלו להיות אחראים אל־לדבר־מה שעצם היווצרותו קובע את קיומם כמדוכאים ? — מלא היה קיים מצב האלימות, שהיה יוצר את שעבודם לא היו קיימים כלל מדוכאים.

האלימות היא פרי יזמתם של המדכאים, אשר אינם מכירים — לא פרי יזמתם של המדוכאים, המנוצלים שטרם זכו להכרה. לא הבלתי־אהובים הם היוצרים יחס של הוסר שביעות־רצון, אלא אלה אשר אינם מסוגלים לאהוב, משום שהם אוהבים אך ורק את עצמם.

לא חסרי־הישע, קרבנות הטרור, הם היוצרים את הטרור, אלא האלימים, אשר בכוחם יוצרים מצב היוצר את ״עלובי החיים״. לא העשוקים הם מקור העריצות, אלא העריצים; לא הבזויים יוצרים את השנאה, אלא הרוחשים בוז. לא אלה אשר אנושיותם נשללה מהם, אשר אינם מוכרים כבני־אדם, אלא אלה אשר שללו את האנושיות הזאת. (ובכך שוללים גם את

עצמם). לא אלה אשר תש כוחם תחת עליונותו של החזק הם המפעילים כוח, אלא החזקים אשר מסרסים אותם.

עבור המדכאים מכל מקום, המדוכאים (שאותם, כמובן, לעולם אינם מכנים "מדוכאים", אלא — תלוי אם הם בני־ארצם אם לאו — "האנשים ההם", או "ההמונים העיוורים הקנאים", "הפראים", "הילידים" או "החתרנים"), אשר אינם מהימנים, "אלימים", "ברברים", "רשעים", או "פראים", בשעה שהם מגיבים על אלימותם של המדכאים.

ובכל זאת, יהא הדבר פרדוכסאלי ככל שיהיה, דווקא בתגובתם של המדוכאים על אלימות מדכאיהם, ניתן למצוא מהווה של אהבה. במודע או שלא במודע, פעולת המרי של המדוכאים (פעולה שכמעט תמיד היא אלימה כאלימותם הראשונית של המדכאים) מסוגלת לעורר אהבה. בעוד שאלימותם של המדכאים מונעת מן המדוכאים את אנושיותם, הרי שתגובת המדוכאים לאלימות זו נובעת מן התשוקה להגשים את זכותם להיות אנושיים. כאשר המדכאים מונעים מזולתם את אנושיותם ופוגעים בזכויותיהם, הם עצמם הופכים פחות אנושיים. כאשר המדוכא, הלוחם למען אנושיותו, נוטל מן המדכאים את כוחם לשלוט ולדכא, הם משיבים לידי המדכאים את אנושיותם, שאבדה תוך כדי הדיכוי.

רק המדוכאים, המשתחררים והולכים, מסוגלים בעצם השתחררותם לשחרר את מדכאיהם. המדכאים, כמעמד מדכא, אינם מסוגלים לשחרר את זולתם או את עצמם. ולכן מן ההכרח שהמדוכאים יצאו למאבק לפתור את הסתירה שבה הם נתונים. סתירה זו תיפתר בהופעתו של האדם החדש, אשר אינו מדכא ואינו מדוכא — האדם בתהליך השחרור. אם המדוכאים מבקשים להגשים את אנושיותם במלואה, הדבר לא יעלה בידם בהיפוך התפקידים בסתירה זו בלבד, בהחלפת הקטבים.

אפשר שהדבר נראה פשטני, אך אין זה כך. פתרון הסתירה שבין מדכא למדוכא, פירושו אמנם היעלמותם של המדו־

כאים כמעמד שלים. אולם, ההגבלות שהטילו המדוכאים משכבר על מדכאיהם, כדי שאלה לא יוכלו להשיב לעצמם את מעמדם הקודם, אינן מהוות דיכוי. פעולה מדכאת אך ורק כאשר היא מונעת מבני־האדם מלהיות אנושיים יותר. באותה מידה, ההגבלות הכרחיות אלה כשלעצמן, אין פירושן שהמדוכא של אתמול הפך למדכא של היום. אין להשוות התנהגות המונעת את שיבתו של משטר הדיכוי עם פעולות לכינונו או לשמירתו של משטר זה. אין להשוות זאת עם פעולות שבעזרתן מונעים המעטים מן הרבים את זכותם להיות אנושיים.

מכל מקום, ברגע שהמשטר החדש מתקשח והופך ל"בירוקראטיה" שלטת,[שי] אובד הממד האנושי של המאבק ושוב אין לדבר עוד על שחרור. זו הסיבה לכך, שאנו עומדים על כך, שהפתרון האמיתי לסתירה שבין מדכא למדוכא אינו טמון בחילופי עמדות גרידא, בהליכה מן הקוטב האחד אל האחר. הוא אף אינו טמון בהחלפת המדכאים הישנים בחדשים, הממשיכים לשעבד את המדוכאים — הכול בשם חירותם שלהם.

אולם, אפילו כאשר הסתירה הזאת באה על פתרונה באמת ובתמים, על־ידי מצב חדש, פרי יצירתם של הפועלים המשוחררים, עדיין אין המדכאים משכבר חשים עצמם משוחררים. אדרבא, הם רואים בעצמם, באמת ובתמים, מדוכאים. מכיוון שהותנו על־ידי ניסיון דיכוי זולתם, הרי שכל מצב חדש נראה בעיניהם דיכוי. קודם לכן יכלו לאכול, להתלבש, לנעול נעליים, להתחנך, לנסוע, לשמוע את בטהובן; בעוד שמיליונים לא אכלו, לא היו להם בגדים ונעליים, לא למדו ולא נסעו, וכוודאי שלא הקשיבו למוסיקה של בטהובן. כל הגבלה המוטלת על אורח־חייהם בשם זכויות הקהילה, נראית בעיני המדכאים משכבר פגיעה גסה בזכויות הפרט שלהם — אף כי אין הם רוחשים כל כבוד למיליונים שסבלו ומתו ברעב, בסבל, ביגון ובייאוש. בעיני המדכאים הביטוי "יצורי אנוש" נוגע אך ורק אליהם עצמם, שאר בני־האדם אינם אלא "חפצים".

בעיני המדכאים קיימת זכות אחת בלבד: זכותם לחיות בשקט ובשלווה, לעומת זכות הקיום של המדוכאים, שלא תמיד הוכרה, אלא רק בדיעבד. והם מכירים בזכות זו בדיעבד, אך רק משום שקיומם של המדוכאים הוא תנאי הכרחי לקיומם שלהם.

ניתן להסביר התנהגות זו ואת אופן הבנת העולם ובני־האדם (הגורמים למדכאים להתנגד בהכרת לכינון משטר חדש) על־פי ניסיונם כמעמד שליט. ברגע שנוצר מצב של אלימות ודיכוי, הוא מביא את אלה שנקלעו לתוכו — מדכאים ומדוכאים כאחד — לאורח־חיים ולדפוסי התנהגות חדשים בתכלית. אלה גם אלה שקועים במצב הזה, ואלה גם אלה נושאים בקרבם את אותות הדיכוי. ניתוח המצבים האקויסטנציאליים של הדיכוי מגלה שהם נוצרו מתוך פעולת אלימות, שיוזמיה הם בעלי העצמה. אלימות זו, כתהליך, עוברת אצל המדכאים מדור לדור והם הופכים ליורשיה ומעוצבים על־פי האקלים שלה. בקרב המדכאים יוצר אקלים זה תודעה רכושנית חוקה ביותר, רכושנות כלפי העולם ובני־האדם החיים בו. ופרט לרכושנות הישירה, המוחשית, החומרית כלפי העולם ובני־האדם, אין הכרתו של המדכא מסוגלת לעמוד על עצמה או אף להתקיים בעצמה. על תודעה זו אמר אריך פרום, כי בלעדי רכושנות זו "היא היתה מאבדת כל מגע עם העולם". הכרתו של המדכא נוטה להפוך את כל הסובב אותו לאובייקט לשלטונו. האדמה, הרכוש, הייצור, יצירתם של בני־האדם, בני־האדם עצמם, הזמן — הכול מורד לדרגת חפצים העומדים לרשותו.

בלהיטותם שאינה יודעת שובעה לרכוש, מפתחים המדכאים את האמונה, כי בכוחם לשנות הכול ולהפכו למטרה לצבירת כוחם הם; מכאן תפיסת הקיום החומרנית בתכלית שלהם. הכסף הוא אמת־המידה לכול, והרווח הוא המטרה הראשונה במעלה. בעיני המדכאים, מה שהוא בעל־ערך, מן הדין שיהיה יותר — תמיד יותר — אפילו במחיר האפשרות

שלמדוכאים יהיה פחות, או אף לא יהיה כלל. עבורם, 'להיות' פירושו 'לרכוש' ולהימנות עם המעמד "שיש לו".

הנהנים מן הדיכוי, המדכאים, אינם מסוגלים לתפוס, שאם לרכוש הוא תנאי של להיות, הרי שזהו תנאי הכרחי עבור כל בני־האדם. ולכן נדיבותם מזויפת. אנושיות היא בחזקת "דבר", והם שולטים בו כבזכות בלעדית, כרכוש שעבר אליהם בירושה. על־פי הכרתם של המדכאים, ההומאניזאציה של ה"אחרים", של המוני העם, נראית כהרס, לא כחיפוש אחר אנושיות מלאה.

המדכאים אינם רואים בחזקה שיש להם על ה"בעלות" זכות־יתר הפוגעת באנושיותם של זולתם ובזו שלהם עצמם. הם אינם מסוגלים להבין, שברדיפתם האנוכית אחר הרכוש, כמעמד בעל הרכוש, הם נחנקים וטובעים ברכושם ושוב אינם קיימים עוד; הם אך ורק בעלי רכוש. עבורם, הזכות לרכוש היא זכות שאין עליה עוררין, זכות שרכשו הודות ל"מאמצים", בעזרת "אומץ ליבם ונכונותם להסתכן". אם לאחרים אין, אין זאת אלא משום שהם חסרי־אונים ועצלים, ומה שגרוע מכול הוא כפיות־הטובה שלהם, שאין לה כל הצדקה, כלפי "המחוות הנדירות" של המעמד השליט. דווקא משום שהם "כפויי טובה" ו"קנאים", נחשבים המדוכאים לאויבים בכוח שיש לשמור את צעדיהם.

הדברים לא היו יכולים להיות אחרת. אם ההומאניזאציה של המדוכאים פירושה הרס, הוא הדין גם בחירותם; מכאן הצורך בפיקוח מתמיד עליהם. וככל שהמדכאים מגבירים את פיקוחם על המדוכאים, כך הם הופכים אותם ל"חפצים" חסרי רוח־חיים בעליל. נטייתה זו של הכרת המדכא, להוציא בלהיטותה לרכוש, את רוח החיים מכל דבר וכל אדם שהיא נתקלת בו, עולה בלי ספק בקנה אחד עם נטייתה לסאדיזם. כך כתב פרום ב"לב האדם":

"ההנאה שבשליטה מוחלטת על אדם אחר (או על בעל־חיים אחר) היא תמצית הדחף הסאדיסטי. הדבר דומה

לקביעה כי מטרת הסאדיזם להפוך את האדם לחפץ, לדבר־מה בעל חיים לדבר־מה דומם, שכן בשליטה מושלמת ומוחלטת מאבד בעל־החיים את איכות החיים הבסיסית שלו — את החירות".

אהבה סאדיסטית היא אהבה סוטה — אהבת המוות, לא אהבת החיים. מכאן, שאחת התכונות האפייניות ביותר להכ־רתו של המדכא ולהשקפת עולמו הנקרופילית היא הסאדיזם. כאשר הכרה זו מנסה ברצונה לשלוט, לסכל את הדחף החו־קר, חסר־המנוחה ואת הכוח היוצר המאפיין את החיים, היא רוצחת אותם. המדכאים מגבירים את שימושם במדע ובטכנו־לוגיה כבאמצעים רבי־עצמה למען מטרתם: שמירה על המש־טר המדכא באמצעות ניצול ורדיפה.[13]

המדוכאים, בהיותם בחוקת הפצים, "דברים" חסרים כל מטרה, פרט לזו שייעדו להם מדכאיהם.

לאור הנאמר לעיל, עולה בעיה אחרת, שאין להטיל ספק בחשיבותה: העובדה שאחדים מבני המעמד המדכא חוברים יחד עם המדוכאים במאבק לשחרור, ובכך הם נעים מקצה האחד של הסתירה אל קצה האחר. בכל תולדות המאבק הזה היה תפקידם מכריע ביותר, ועדיין לא פגה חשיבותו. אולם לעתים, כאשר הם חדלים לנצל או להיות צופים אדישים במתרחש, או שהם חדלים ליהנות מירושת הניצול ועוברים לצדם של המנוצלים, כמעט תמיד הם נושאים עמם את אותות מוצאם: דעותיהם הקדומות והעיוותים שהיו מקובלים עלי־הם, אי־אמונם ביכולתם של בני־האדם לחשוב, לרצות ולדעת. באותה מידה, אלה המקדישים עצמם למאבק למען בני־האדם, מסתכנים בלי הרף בגלישה לעבר סוג מסוים של נדיבות, העלולה להסב נזק לא פחות מזה שמסבים המדכאים. נדיבותם של המדכאים מטופחת על־ידי משטר בלתי־צודק, שהוּבה לקיי־מו כדי להצדיק נדיבות זו. לעומת זאת, ה"מומרים" משתוקקים בכנות לשנות את המשטר הבלתי־צודק; ואולם, בשל הרקע שממנו באו, הם מאמינים שהם הם חייבים להיות המוציאים

ספר שמור

לפועל את התמורה הזאת. הם מדברים על בני־האדם, אך אינם בוטחים בהם; והביטחון באדם הוא תנאי מוקדם לתמורה המהפכנית. ניתן לזהות הומאניסט אמיתי על־פי האמון שהוא רוחש לבני־האדם, אמון הקושר אותו אל מאבקם יותר מאלף פעולות למענם בלי האמון הזה.

אלה המקדישים עצמם באמת ובתמים למען בני־האדם חייבים לשוב ולבחון את עצמם בלי הרף. תמורה זו היא כה קיצונית, עד כי אינה מוכנה לקבל התנהגות אמביוואלנטית. אם אדם טוען שהוא אכן מתחייב בנפשו, אך רואה עצמו כבעל התבונה המהפכנית, אשר חייבת להינתן לבני־האדם (או להיכפות עליהם), אין הוא אלא שומר על השיטות היש־נות. אדם המכריז על נאמנותו למטרות המהפכה, אך אינו מסוגל להגיע לקירוב לבבות עם בני־האדם, והוא מוסיף לראות בהם בורים ועמי־הארצות, מוליך עצמו שולל באורח מרגיז. ה"מומר" הפונה אל המוני העם, אך נמלא חרדה לנוכח כל צעד שהם נוקטים, לנוכח כל ספק שהם מביעים וכל הצעה שהם מעלים, ומנסה לכפות את "מעמדו", מוסיף להת־ייחס אל מוצאו בנוסטלגיה.

שינוי היחס והפנייה אל המוני העם מצריכים לידה־מחדש, עמוקה ובסיסית. אלה העוברים תמורה זו חייבים ליטול על עצמם אופן קיום חדש בתכלית; הם אינם יכולים להישאר כפי שהיו. אך ורק באמצעות האחווה עם המדוכאים יכול ה"מומר" להבין את אורח־חייהם והתנהגותם האפייניים, אשר ברגעים מסוימים משקפים את מבנה השלטון. אחד המאפיינים הללו הוא בכפילות האקזיסטנציאלית שתוארה לעיל, נחלתם של המדוכאים אשר ממזגים בתוכם את עצמם ואת מדכאיהם, שאת דמותם אימצו בנפשם. על כן, עד אשר "יגלו" ממש את מדכאיהם ואחר את הכרתם הם, כמעט תמיד הם מביעים יחס פטליסטי כלפי המצב שבו הם שרויים.

"האיכר מתחיל לגלות אומץ־לב להתגבר על תלותו כאשר הוא מכיר ביכולתו זו. עד אז הוא משתף־פעולה

עם הבוס ואומר, 'מה אני יכול לעשות ? אני בסך־הכול איכר'".[12]

בניתוח שטחי של הפטליזם הזה יש הרואים בו לעתים צייתנות, שהיא תכונה לאומית. הפטליזם במסווה של צייתנות הוא פרי מצב היסטורי וסוציולוגי, לא תכונה בסיסית של התנהגות העם. כמעט תמיד מייחסים אותה לכוח הגורל או למזל — לכוחות שאין מנוס מהם — או להשקפה מעוותת על־אודות האלוהים. תחת השפעת המאגיה או המיתוס רואים המדוכאים, בפרט האיכרים, אשר כמעט התערו והתמוגו עם הטבע הסובב אותם (ראה, מנדו, Memento de Vivos) בסבלותיהם, פרי הניצול, רצון אלוהים, כאילו אלוהים הוא יוצר "המהומה המאורגנת" הזאת.

המדוכאים, השקועים בתוך המציאות, אינם יכולים לתפוס בבהירות את המשטר המשרת את האינטרסים של המדכאים, שאת דמותם אימצו בנפשם פנימה. הם, שנשחקו עד עפר תחת נטל מגבלותיו של המשטר הזה, מביעים לעתים סוג של אלימות אופקית וחובטים בחבריהם בשל סיבות של מה בכך.

בספרו The Wretched of the Earth כתב פרנץ פאנון:

"הילד הנתון לכיבוש נותן ביטוי לתוקפנות איבר הצטברה בעצמותיו נגד בני עמו־הוא תחילה. זו התקופה שבה הכושים מכים זה את זה והמשטרה והרשויות אינם יודעים לאן לפנות, לנוכח גלי הפשע המדהימים בצפון אמריקה... בעוד שלמתיישב או לשוטר יש הזכות הנצחית להכות את היליד, להעליבו ולגרום לו לזחול על ברכיו, תיווכחו שהיליד מושיט את ידו אל הסכין ושולפה אפילו לנוכח רמז קל שבקלים של טינה או תוקפנות במבטו של יליד אחר; שכן המוצא היחיד שנותר ליליד הוא להגן על אישיותו נגד אחיו".

אפשר שבהתנהגות זו הם נותנים שוב ביטוי לכפילות שבה הם שרויים. שכן המדכא מצוי בתוך אחיהם המדוכאים, בשעה שהם תוקפים אחים אלו, הם תוקפים בעקיפין גם את המדכא.

לעומת זאת, בשלב מסוים של ניסיונם האקזיסטנציאלי, חשים המדוכאים משיכה שאין לעמוד בפניה אל המדכא ואל אורח־חייו. השאיפה לנהל אורח־חיים כשלו הופכת לשאיפה החוקה מכול. בהתנכרותם מבקשים המדוכאים לדמות למדכא בכל מחיר, לחקותו, ללכת בדרכיו. תופעה זו רווחת ביותר בקרב המדוכאים בני המעמד הבינוני, המשתוקקים לשוות לבני המעמד הגבוה ה"נישאים". בניתוח יוצא־הרופן של "המנטאליות של הנשלטים", "הכובש והנכבש" (ראה: המתיישב והנשלט — The colonizer and the colonized) מתייחס אלבר ממי לבוז שהוא חש כלפי הכובש הקולוניאלי, בוז המהול במשיכה "עזה" אליו.

"כיצד יכול הכובש הקולוניאלי לדאוג לפועליו, בשעה שמפעם לפעם הוא יורה לתוך המון של ילידים הנתונים לכיבושו ? כיצד יכול היליד להתכחש לעצמו באכזריות כה רבה, ובה בשעה להציג תביעות כה מופרזות ? כיצד הוא יכול לשנוא את הכובשים ולהעריצם הערצה כה לוהטת ? (גם אני עצמי חשתי הערצה זו, למרות רצוני)".

תכונה אחרת האפיינית למדוכאים היא ההפחתה בערך עצמם, אשר נובעת מכך שהם מסגלים לעצמם את דעותיהם של המדכאים עליהם. פעמים כה רבות הם שומעים שהם לא־יוצלחים, נבערים מדעת, שאינם מסוגלים ללמוד דבר — כי הם חולים, עצלים ובלתי־יצרניים — עד כי בסופו־של־דבר הם עצמם משתכנעים באפסותם. "האיכר חש עצמו נחות מן הבוס, משום שנדמה שהבוס הוא היחיד היודע ומסוגל לנהל".[13]

הם מכנים עצמם "בורים" ואומרים שה"פרופסור" הוא היודע ועליהם להקשיב לו. הקריטריונים לידע הנכפים עליהם הם קונבנציונאליים ביותר. "מדוע", — שאל איכר באחד מחוגי התרבות, — "אינך מסביר תחילה את התמונה? כך זה יארך פחות זמן ולא יגרום לנו כאב־ראש".

לעולם כמעט אינם מבחינים, כי גם הם "יודעים דברים" שלמדו ביחסיהם עם העולם ועם בני־אדם אחרים. בהתחשב בנסיבות שגרמו לכפילות זו, אך טבעי שהם חסרי כל ביטחון עצמי.

במפעלי חינוך קורה לעתים מזומנות, שאיכר פותח במרץ רב בדיון בנושא גנראטיבי ולפתע הוא מפסיק את דבריו ואומר למחנך: "סלח לנו, עלינו לשתוק ולהניח לך לדבר. אתה הוא היודע, אנחנו איננו יודעים דבר". ולעתים קרובות הם עומדים על כך שאין דבר המבדילם מבעלי־החיים; ואם הם מודים שאמנם ישנו הבדל כלשהו, הרי שהוא לטובת בעל־החיים. "הם תופשים יותר מאתנו".

אולם מדהים לראות, כיצד ההפחתה בערך עצמם משתנה מן הקצה אל הקצה עם התמורות הראשונות בסיטואציה הדיכוי. בפגישת ה־asentamiento [14] אמר אחד ממנהיגי האיכרים, "הם נהגו לומר שאנחנו איננו יצרניים, משום שאנו עצלים ושיכורים. הכול שקר. עתה, כשאנו זוכים לכבוד כבני־אדם, נוכיח לכול, שמעולם לא היינו שיכורים או עצלים. נוצלנו".

כל עוד עומדת בעינה הכפילות שבה הם נתונים, אין המדוכאים נוטים לעמוד על דעתם והם חסרים כל ביטחון עצמי. הם מאמינים באמונה מעורפלת ומאגית בחוסר פגיעותו של המדכא ובעצמתו.[15] לעצמתו המאגית של בעל־האדמה ישנה השפעה מסוימת באיזורים הכפריים. ידיד סוציולוג סיפר לי על קבוצת איכרים מזוינים שהשתלטה לא מכבר על לטיפונדיה באחת ממדינות אמריקה הלאטינית. מסיבות טאקטיות תכננו להשתלט על בעל־האדמה ולהחזיק בו כבן־ערובה.

ראש שני שחור

אולם, לאיש מן האיכרים לא היה האומץ לשמור עליו; עצם נוכחותו עוררה בהם פחד. אפשר גם, שעצם פעולת ההתנגדות לבוס עוררה בהם רגשות אשמה. לאמיתו־של־דבר, הבוס היה "בתוכם פנימה".

כדי שגישתם תשתנה, חייבים המדוכאים להיווכח במקרים שבהם המדכא פגיע. עד או יוסיפו להיות רפי־ידיים, חוששים ומוכים (ראה ספרו של דבראי, מהפכה במהפכה). כל עוד לא תהיה למדוכאים מודעות לסיבות שהביאו למצבם, "יקבלו" באורח פטאליסטי את עובדת ניצולם. יתירה מכך, הם נוטים להגיב בפאסיביות ובניכור לנוכח הצורך להיאבק למען חירותם ולמען ההכרה בערך עצמם. ואולם לאט לאט הם נוטים לנסות אופני מרידה שונים. בפעולת השחרור, אל לאדם להתעלם מפאסיביות זו או מרגע היקיצה ממנה.

על־פי השקפתם המדומה על־אודות העולם ועל־אודות עצמם, חשים המדוכאים כ"חפצים" הנתונים לשליטת המדכא. בעיניו של זה, להיות פירושו לרכוש, כמעט תמיד על־חשבון אלו שאין להם מאומה. בעיני המדוכאים, בשלב מסוים בניסיונם האקזיסטנציאלי, להיות אין פירושו לדמות למדכא, אלא להיות נתונים למרותו, להיות תלויים בו. בה במידה המדוכאים תלויים בו גם מבחינה רגשית.

"האיכר תלוי. הוא אינו מסוגל לומר מה רצונו. עד שהוא מגלה את תלותו זו, הוא סובל. הוא נותן פורקן ליצריו בבית, שם הוא צועק על ילדיו, מכה אותם ומתייאש. הוא מתלונן על אשתו וחושב שהכול איום ונורא. הוא אינו מסוגל להגיד את כל אשר בליבו באוזני הבוס, משום שהוא חושב שהבוס הוא יצור עליון. המון פעמים מוצא האיכר פורקן לסבל בשתיה".[16]

תלות נפשית מוחלטת זו, עשויה להביא את המדוכאים למה שפרום מכנה התנהגות נקרופילית: הרס החיים — חייהם שלהם ושל אחיהם המדוכאים.

רק כאשר המדוכאים מגלים מי הם מדכאיהם, ומתחילים להיות מעורבים במאבק המאורגן למען שחרורם, הם מתחילים להאמין בעצמם. תגלית זו אינה יכולה להיות אינטלקטואלית גרידא, אלא היא חייבת להיות כרוכה גם בפעולה; היא אף אינה יכולה להיות מוגבלת לאקטיביזם בלבד, אלא חייבת לכלול מחשבה עמוקה. אז ורק אז תהפוך לפראקסיס.

יש לקיים דו־שיח ביקורתי ומשחרר עם המדוכאים, בכל שלב משלבי מאבקם לשחרור, וזהו תנאי קודם לכל פעולה.[17] תוכן הדו־שיח עשוי, ואף חייב, להשתנות על־פי התנאים ההיסטוריים ורמת תפיסתם של המדוכאים את המציאות. אולם החלפת המונולוג, הסיסמאות והמנשרים בדו־שיח, פירושה ניסיון לשחרר את המדוכאים באמצעי האילוף. המנסים לשחרר את המדוכאים בלי שאלה ישתתפו בפעולת השחרור, נוהגים בהם כבחפצים שיש להצילם מבניין בוער; הדבר גורם למלכודות פופוליסטיות והופכם להמון בר־ניצול.

בכל אחד משלבי שחרורם חייבים המדוכאים לראות בעצמם בני־אדם העושים למען ייעודם האונטולוגי וההיסטורי, להפוך לאנושיים יותר. כאשר אדם אינו מנסה להפריד בין תוכנה של ההומאניות לבין צורותיה ההיסטוריות, הרי שאין מנוס ממחשבה ופעולה בצידה.

הקביעה, כי המדוכאים חייבים לחשוב על מצבם הקונקרטי, אין פירושה קריאה ל"מהפכת כורסא". אדרבא, המחשבה — המחשבה אמיתית — מובילה לפעולה. לעומת זאת, כאשר המצב מצריך פעולה, אזי, אך ורק אם תוצאותיה יהיו נושא למחשבה ביקורתית יהיה בה משום פראקסיס אמיתי. לצורך זה, העשייה היא זכות הקיום החדשה של המדוכא; ולמהפכה אין קיום בלי הכרה לצידה. שאם לא כן, הפעולה אינה אלא אקטיביזם גרידא. אולם על־מנת להשיג פראקסיס זה, מן ההכרח לרחוש אמון במדוכאים וביכולתם לחשוב בהיגיון. אדם החסר אמון זה ייכשל בניסיונו (או אף יוותר על הרעיון מכול וכול) להביא ליצירת דו־שיח, מחשבה ותק־

שורת, ויידרדר לשימוש בסיסמאות, במנשרים, במונולוגים ובהוראות. גם שיחות שטחיות על־אודות מטרת השחרור טומנות בחובן סכנה זו. פעולה פוליטית לצד המדוכאים חייבת להיות פעולה פדגוגית במובנה האמיתי של המלה, כלומר, פעולה עם המדוכאים. אסור לפועלים למען השחרור לנצל את תלותם הנפשית של המדוכאים — תלות שהיא פרי של סיטואצית שליטה מסוימת, שבה הם נתונים, וגורמת לגיבוש השקפת עולמם המדומה. ניצול תלותם לשם החרפתה של תלות זו — זו שיטה הנקוטה בידי המדכאים.

הפעולה המשחררת חייבת להכיר בכך, שתלות זו היא נקודת התורפה ועליהם לנסות וליצור במקומה עצמאות, זאת באמצעות מחשבה ופעולה. מכל מקום, אפילו ההנהגה בעלת הכוונות הטובות ביותר אינה יכולה להעניק עצמאות במתנה. שחרור המדוכאים הוא שחרור בני־אדם, לא שחרור חפצים. באותה מידה, שאיש אינו משתחרר בכוחות עצמו בלבד, כן אין הוא משתחרר בעזרת כוחות אחרים. השחרור, תופעה אנושית, אינו יכול להיות מושג בידי בני־אדם אנושיים־למחצה. כל ניסיון לנהוג בהם כביצורים אנושיים־למחצה פוגע באנושיותם. כאשר מאבדים בני־האדם את אנושיותם בשל הדיכוי, אין לכרוך בתהליך שחרורם שיטות בלתי־אנושיות. מכאן, שהשיטה הנכונה שעל ההנהגה המהפכנית לנקוט במשימת השחרור אינה "תעמולת שחרור". ההנהגה אף אינה יכולה להסתפק ב"נטיעת" האמונה בשחרור בקרב המדוכאים, ובכך לבקש לזכות באמונם. השיטה הנכונה היא הדו־שיח. אמונתם של המדוכאים, כי עליהם להיאבק למען שחרורם, אינה בחזקת מתנה שהוענקה להם מאת ההנהגה המהפכנית, אלא תוצאה של הגברת מודעותם שלהם.

על מנהיגי המהפכה להכיר בכך, שאמונתם בצורך במאבק (אמונה המהווה מימד מכריע של תבונה מהפכנית) לא ניתנה להם מידי איש, אם היא אמנם אמיתית. אמונה זו אינה ניתנת לאריזה ולמכירה; אדרבא, היא מושגת באמצעות שלמות

המחשבה והפעולה רק מעורבותם של המנהיגים עצמם במציאות, בתוך מצב היסטורי נתון, הביאה אותם להתייחס בביקורתיות אל המצב הזה ולרצות לשנותו.

באותה מידה, המדוכאים, אשר אינם מקדישים עצמם למאבק, אלא אם הם משוכנעים בחיוניותו, ואם אינם מקדישים עצמם למענו, הרי שהם חסרים את התנאי ההכרחי למאבק הזה, חייבים להגיע לאמונה זו כבני־אדם, לא כחפצים. הם אף חייבים להתערב באורח ביקורתי במצב שבו הם נתונים, והמאפיין אותם; אין בכוחה של תעמולה לבדה להשיג זאת. בעוד שהאמונה בהכרח שבמאבק (אמונה שבלעדיה אין הוא בר־ביצוע) חיונית להנהגה המהפכנית (ואמנם, אמונה זו היא אשר יצרה את ההנהגה הזאת), היא חיונית גם עבור המדוכאים עצמם. כלומר, היא חיונית אלא אם מבקשים לבצע את השינוי עבור המדוכאים, לא אתם. אני מאמין, שרק שינוי הנעשה יחד עם המדוכאים הינו בר־תוקף.[16]

מטרת הצגתם של היבטים אלה היא להגן על אופיה הפדגוגי הבולט של המהפכה. מנהיגי מהפכות בכל הזמנים, אשר טענו שהמדוכאים חייבים לקבל על עצמם את המאבק לשחרור — דבר מובן מאליו — הכירו, מטבע הדברים, גם בהיבט הפדגוגי של המאבק הזה. אולם, רבים מן המנהיגים הללו (אולי בשל הדעות הקדומות הטבעיות והמובנות נגד הפדגוגיה), סופם שמצאו עצמם נוקטים בשיטות "חינוכיות", שהיו מקובלות על המדכאים. הם מתכחשים לפעולה הפדגוגית בתהליך השחרור, אך משתמשים בתעמולה כדי לשכנע את קהלם.

מן ההכרח שהמדוכאים יכירו בכך, שכאשר הם מקבלים את המאבק למען ההומאניזאציה, הרי שבו בזמן הם מקבלים את אחריותם המוחלטת למאבק זה. עליהם להכיר בכך, שהם נאבקים לא רק למען החירות מן הרעב, אלא, כדברי פרום מלב האדם, למען:

"...החירות ליצור ולבנות, לתהות ולהסתכן. חירות כזאת מחייבת את האדם. להיות פעיל ואחראי, לא עוד עבד או בורג מפוטם במכונה... לא די בכך שבני־האדם אינם עבדים; אם ישמרו התנאים החברתיים על קיומם של אוטומאטים, לא יביא הדבר לאהבת החיים אלא לאהבת המוות".

המדוכאים, שעוצבו באווירת הדיכוי, המקבלת את המוות ומשלימה עמו, חייבים למצוא במאבקם את הדרך להומאניזאציה החורטת על דגלה את החיים (אף כי הדבר איננו כרוך אך ורק בשפע רב יותר של מזון). המדוכאים נהרסו דווקא משום שהמצב שבו הם נתונים צמצם את כל ישותם לזו של חפצים. על־מנת להשיב את אנושיותם, עליהם לחדול להיות חפצים ולהילחם כבני־אדם. זוהי תביעה אבסולוטית. אין הם יכולים להצטרף למאבק כחפצים, על־מנת שמאוחר יותר יהפכו לבני־האדם.

המאבק נפתח בהכרתם של בני־האדם בעובדה שהם נפגעו ונהרסו עד היסוד. תעמולה, פיקוח וניצול — כל אמצעי השליטה — אין בכוחם לשמש כלים להומאניזאציה. הכלי היעיל היחיד הוא הפדגוגיה ההומאנית, שבה מכוננת ההנהגה המהפכנית יחסי דו־שיח עם המדוכאים. על־פי הפדגוגיה ההומאנית חדלה השיטה להיות מכשיר שבעזרתו יש בידי המורים (במקרה זה ההנהגה המהפכנית) לנצל את התלמידים (המדוכאים), שכן היא מבטאת את מודעותם של התלמידים עצמם.

"בעצם, השיטה היא צורה חיצונית של מודעות הבאה לביטוי בפעולות, המקבלות את איכותה הבסיסית של המודעות — הכוונה. מהותה של המודעות היא להיות עם העולם, התנהגות זו מתמשכת ובלתי־נמנעת. לפיכך, המודעות מטבעה היא "דרך לקראת" דבר־מה

המצוי מחוץ לעצמה, האופף אותה ואשר היא תופסת אותו באמצעות יכולתה המושגית. מכאן שהמודעות, מעצם הגדרתה, היא שיטה במובנה הכללי ביותר של המלה".[פב]

לפיכך, חייבת ההנהגה המהפכנית לנקוט חינוך מכוון. מורים ותלמידים (מנהיגים והמוני עם), שמטרותיהם משותפות, אלה גם אלה סובייקטים הם, לא רק במשימת חשיפתה של המציאות האופפת אותם, ובכך הם לומדים להכירה תוך ביקורת, אלא אף במשימת יצירתו מחדש של הידע הזה. בלומדם על־אודות המציאות, באמצעות חשיפה ופעולה משותפת, הם מגלים את עצמם כיוצרים־מחדש בלא הרף. כך אמנם תקבל השתתפותם של המדוכאים במאבק למען שחרורם את האופי המיועד לה: לא השתתפות מדומה, אלא מעורבות תוך התחייבות.

פרק 2

התפיסה ה"בנקאית" של החינוך כאמצעי דיכוי; התפיסה המציבה־בעיות של החינוך כאמצעי לשחרור; הסתירה מורה — תלמיד שבתפיסה ה"בנקאית" נדחקת על־ידי התפיסה המציבה־בעיות; חינוך כתהליך הדדי באמצעות העולם; האדם כיצור מודע לאי־שלמותו ונסיונו להיות אנושי יותר.

ניתוח זהיר וקפדני של יחסי מורה־תלמיד בכל מישור שהוא, בין כותלי בית־הספר או מחוצה להם, מגלה את האופי הנאראטיבי הטמון בהם. ביחסים אלה מעורבים סובייקט מספר (המורה) ואובייקט סביל, מקשיב (התלמידים). התכנים, בין שאלה ערכים ובין שאלה היבטים אמפיריים של המציאות, נוטים לאבד בתהליך בטויים במלים את חיותם ולהתאבן. החינוך סובל ממחלת הסיפורת.

המורה מדבר על־אודות המציאות, כאילו היתה חסרת־תנועה, סטאטית, ניתנה למיון ולחיזוי, או שהוא מרצה על־אודות נושאים הזרים לחלוטין לניסיונם האקזיסטנציאלי של התלמידים. תפקידו "למלא" את הסטודנטים בתכנית הסיפורת שלו — תכנים מנותקים מן המציאות, חסרי כל קשר לטוטאליות שהביאה להיווצרותם ואשר היתה עשויה להעניק להם משמעות כלשהי. מלים המרוקנות ממשיותן והופכות לגיבוב עקר, מנוכר ומנכר.

תכונתו הבולטת של החינוך הנאראטיבי היא, איפוא, צלילי המלים, לא עצמתן המשנה הכול. "ארבע פעמים ארבע הם שש־עשרה, בירת פארה היא בלם". התלמיד מעתיק, משנן וחוזר על המשפטים הללו בלי לתפוס מה הפירוש האמיתי של ארבע־פעמים־ארבע, או שאינו עומד על משמעותה האמיתית של המלה "בירה" במשפט "בירת פארה היא בלם", כלומר, מה משמעותה של בלם לפארה ומה משמעותה של פארה לברזיל.

הסיפורת, שבה המורה משמש מספר, גורמת לתלמידים שישננו באורח מכאני את תוכנה. ומה שחמור אף יותר, היא הופכת אותם ל"כלי קיבול", בתי־קיבול שעל המורה למלאם תוכן. ככל שהוא ממלא את כלי־הקיבול הללו יותר, הוא מורה טוב יותר. ככל שכלי־הקיבול הללו מוכנים להתמלא בצייתנות רבה יותר, הם תלמידים טובים יותר. כך הופך החינוך לפעולת הפקדה, שבה התלמידים משמשים מקומות פיקדון, ואילו המורה הוא המפקיד. תחת שיפתח תקשורת, מפרסם המורה מנשרים ו"מפקיד" אצל התלמידים הפקדות, שאותן הם מקבלים בהכנעה, משננים וחוזרים עליהן. זו תפיסת ה"בנקאות" בחינוך, שעל־פיה תחום הפעולה של התלמיד מאפשר לו אך ורק לקבל, למיין ולאחסן הפקדות. אמת, ניתנת להם ההזדמנות להפוך לאספנים או למקטלגים את החומר. אולם בסופו־של־דבר, בני־האדם הם אשר מתויקים ומאותס־גים בשל העדר היצירתיות, השינוי והידע (במקרה הטוב ביותר) במערכת המוטעית הזאת. שכן בלעדי החקירה והלמי־דה, בלעדי הפראקסיס, אין בני־האדם יכולים להיות הומאניים באמת. הידע עולה וצומח אך ורק באמצעות הגילוי והגילוי־מחדש, באמצעות החקר חסר־המנוח, חסר הסבלנות, המתמשך ומלא התקווה, ששוקדים עליו בני־האדם בעולם, עם העולם וזה עם זה.

על־פי תפיסת הבנקאות בחינוך, הידע הוא מתנה שמעני־קים אלה החושבים שהם יודעים לאלה שבהם הם רואים אנ־

שים שאינם יודעים דבר. הקרנתה של בורות מוחלטת על אחרים, האפיינית לאידיאולוגית הדיכוי, שוללת את החינוך ואת הידע כתהליכי חקר. המורה מציג עצמו לפני תלמידיו כניגוד הכרחי שלהם; בחשבו שבורותם מוחלטת, הוא מצדיק את עצם קיומו. התלמידים, המנוכרים כעבדים בדיאל־קטיקה של הגל, מקבלים את העובדה, שבורותם מצדיקה את קיומו של המורה — ואולם, שלא כעבדים, הם לעולם אינם מגלים כי הם עצמם מחנכים את המורה.

לעומת זאת, זכות קיומו של החינוך הליברטאני נעוצה בחתירתו לפשרה. החינוך חייב לפתוח בפתרון הסתירה שבין מורה לתלמיד, במציאת פשרה בין קוטבי הסתירה הזאת, בכך ששניהם משמשים מורים ותלמידים גם יחד.

פתרון זה אינו קיים (ואינו יכול להיות קיים) על־פי תפיסת הבנקאות. אדרבא, חינוך הבנקאות מקיים ואף מענדד את הסתירה באמצעות היחסים והניסיונות הבאים, המשקפים את חברת הדיכוי כולה:

1. המורה מלמד והתלמידים לומדים.
2. המורה יודע הכול והתלמידים אינם יודעים דבר.
3. המורה חושב והתלמידים הם נושאי המחשבה.
4. המורה מדבר והתלמידים מקשיבים בצייתנות.
5. המורה מחנך והתלמידים מתחנכים.
6. המורה בוחר וכופה את בחירתו והתלמידים עושים את רצונו.
7. המורה פועל ולתלמידים יש אשליה של פעולה, באמצעות פעולתו של המורה.
8. המורה בוחר את תוכנה של תכנית הלימודים והתל־מידים (שאיש לא נועץ בהם) מסתגלים לתכנית זו.
9. המורה הוא נושאו של תהליך הלמידה, ואילו התל־מידים אינם אלא נשואי התהליך הזה.

אין תימה לכן שתפיסת הבנקאות בחינוך רואה בבני־האדם יצורים סתגלנים וצייתנתים. ככל שהתלמידים עושים יותר



לְמען אחסנת הפיקדונות שהופקדו בידם, פוחתת יכולתם לְפתח
את המודעות הביקורתית העשויה לצמוח מהתערבותם בעולם
כמחולל תמורות. ככל שהם מקבלים בשלמות רבה יותר את
התפקיד הפאסיבי שנכפה עליהם, הם נוטים להסתגל אל העולם
כמות שהוא ואל השקפות העולם המקוטעות שהופקדו בידיהם.
יכולתו של החינוך הבנקאי לצמצם או לחסל את כוחות היצי־
רה של התלמידים ולטפח את אמונתם בכול, משרתת את האי־
נטרסים של המדכאים, אשר אינם מעוניינים בחשיפתו של
העולם או בתמורה כלשהי בו. המדכאים מנצלים את ה״הומא־
ניטאריום״ שלהם להמשך קיומו של מצב המועיל להם. לכן
הם מגיבים כמעט באורח אינסטינקטיבי נגד כל ניסוי בתחום
החינוך, המטפח גורמים ביקורתיים ואינו מסתפק בהשקפת
עולם הד־צדדית, אלא מחפש כל העת אחר הקשרים המאחדים
בין היבטיה השונים של בעיה אחת.

אכן, האינטרסים של המדכאים נעוצים ב״שינוי מודעותם
של המדוכאים, ולא בשינוי הדיכוי עצמו״ (סימון דה־בובואר,
של המדוכאים, ולא בשינוי הדיכוי עצמו״ (סימון דה־בובואר,
La Pensée de Droite Aujourd'hui), שכן ככל שניתן
להביא את המדוכאים להסתגל למצב הזה ביתר שאת,
ייקל לשלוט בהם. לשם כך משתמשים המדכאים בתפיסת
הבנקאות, בצירוף מנגנון פעולה חברתי פאטרנאליסטי, שבו
זוכים המדוכאים לכינוי המעודן ״מקבלי סעד״. נוהגים בהם
כבמקרים אינדיבידואליים, כאנשי שוליים החורגים מהתבנית
הכללית של חברה ״טובה, מאורגנת וצודקת״. המדוכאים
נתפסים כפתולוגיה של החברה הבריאה, החייבת, לפיכך,
להתאים את ההמון ״הבלתי־מוכשר והעצל״ הזה לדפוסיה
שלה, על־ידי שינוי המנטאליות שלו. אנשי שוליים אלו זקו־
קים ל״מיזוג״, ל״שילוב״ בחברה הבריאה, שאותה ״נטשו״.
אולם האמת היא, שהמדוכאים אינם אנשי שוליים, אינם חיים
״מחוץ״ לחברה. מאז ומעולם היו בתוכה — בתוך המבנה
שהפך אותם ל״יצורים החיים למען אחרים״.

הפתרון אינו טמון ב״מיזוגים״ בתוך מבנה הדיכוי, אלא

בשינוי המבנה הזה, כך שיוכלו להפוך ל״יצורים החיים למען
עצמם״. שינוי כזה יפגע, כמובן, במטרותיהם של המדכאים;
לכן הם משתמשים בתפיסת הבנקאות בחינוך, למנוע כל איום
שבהגברת מודעותו של התלמיד.

לדוגמה, על־פי גישת ה״בנקאות״ בחינוך המבוגרים, לעו־
לם לא יוצע לתלמידים להתייחס אל המציאות בביקורת.
תחת זאת עוסקת שיטת החינוך הזאת בשאלות חיוניות, כגון:
האם נתן רוג׳ר לעז עשב ירוק; ועומדת על חשיבות הלימוד,
כי להיפך: רוג׳ר נתן עשב ירוק דווקא לשפן. ה״הומאניזם״
שבגישת ה״בנקאות״ מחפה על המאמץ להפוך את בני־האדם
לאוטומאטים — וזוהי שלילת עצם ייעודם האונטולוגי, להיות
אנושיים יותר. הנוקטים את גישת ה״בנקאות״, במודע או שלא
במודע, (שכן ישנם מורים רבים מספור, ״פקידי־בנק״ בעלי
כוונות טובות, אשר אינם מודעים לכך שהם משמשים אמ־
צעי לדה־הומאניזציה) אינם מצליחים לתפוס, שהפיקדונות
עצמם טומנים בחובם סתירות. אולם במוקדם או במאוחר,
עלולות סתירות אלה להביא את התלמידים הפאסיבים לפנות
עורף לאילופם ולנסות לאלף את המציאות. מתוך ניסיונם
האקזיסטנציאלי, הם עשויים לגלות כי אורח־חייהם בהווה אינו
מתיישב עם ייעודם להיות אנושיים יותר. מתוך יחסם אל
המציאות הם עשויים לתפוס, כי זו אינה אלא תהליך הנתון
ללא הרף לתמורות. אם בני־האדם נתונים בחיפושים וייעודם
האונטולוגי הוא ההומאניזציה, הם עשויים לעמוד על הסתירה
שהחינוך ה״בנקאי״ מבקש לכפות עליהם, ולאחר מכן הם
עשויים להתגייס למאבק לשחרורם.

אולם המחנך ההומאניסט, המהפכן, אינו יכול להמתין
להתגשמותה של אפשרות זו. למן ההתחלה עליו לכוון את
מאמציו, במקביל למאמציהם של התלמידים, לעסוק בחשיבה
ביקורתית ובשאיפה להומאניזציה הדדית. עליו להיות חדור
אמונה עמוקה באדם ובכוחו ליצור. לשם כך עליו לכונן את
יחסיו עם התלמידים על בסיס שותפות.

תפיסת ה״בנקאות״ אינה מקבלת שותפות כזו — ואין פלא בכך, פתרון הסתירה שבין המורה לתלמיד, החלפת תפקידן של המפקיד, הקובע והמאלף בקרב התלמידים — בכל אלה יש כדי לערער את כוח הדיכוי ולשרת את מטרת השחרור.

תפיסת ה״בנקאות״ מקבלת כמובנת מאליה את ההנחה, שישנו פיצול בין האדם לעולם: האדם מצוי בתוך העולם, לא לצד העולם ולא עם זולתו; האדם צופה, אין הוא יוצר־מחדש. על־פי השקפה זו, האדם אינו יצור מודע (corpo consciente); אלא הוא בעל תודעה; הוא ״נשמה״ ריקה מתוכן, הפתוחה בפאסיביות לקליטת הפקדות מתוך המציאות של העולם החיצון.

לדוגמה, שולחני, ספרי, ספל הקפה שלי, כל החפצים שלפני — כפירורים של העולם המקיף אותי — עשויים להיות ״בתוכי״, בדיוק כשם שאני מצוי עתה בתוך חדר־עבודתי. השקפה זו אינה מבחינה בין היכולת להיות בר־גישה למודעות לבין החדירה למודעות זו. ואולם אין מנוס מהבחנה זו: החפצים המקיפים אותי אינם אלא ברי־גישה למודעותי, אך אינם קבועים בתוכה. אני מודע להם, אך הם אינם בתוכי.

מבחינה לוגית נובע הדבר מן ההכרה של הגישה ה״בנקאית״ במודעות, כי תפקידו של המחנך להסדיר את אופן ״חדירתו״ של העולם לתוך התלמידים. תפקידו לארגן תהליך זה, המתרחש כבר באופן ספונטאני, ״למלא״ את הסטודנטים על־ידי הפקדת מידע, שלדעתו יש בו ידע אמיתי.[3] ומאחר שבני־האדם ״מקבלים״ את העולם כישויות פאסיביות, על החינוך להגביר את הפאסיביות שלהם ולסגלם אל העולם. האדם המחונך הוא זה שהסתגל, ה״מתאים״ יותר לעולם. אם מתרגמים תפיסה זו לשפת המציאות, הרי שהיא תואמת להפליא את מטרות המדכאים, ששלוותם תלויה במידת הסתגלותם של האנשים לעולם שיצרו הם עצמם, ובמידה שהם ממעטים לערער עליו.

ככל שהרוב מסתגל בצורה הטובה ביותר למטרות שהועיד לו המיעוט השולט (ובכך הוא מונע ממנו את זכותו לקבוע לעצמו את מטרותיו), כך קל יותר למיעוט להוסיף ולשלוט. ההלכה והמעשה בחינוך ה״בנקאי״ משרתות מטרה זו היטב. שיעורים מילוליים, דרישות לקריאה,[2] שיטות להערכת ״ידע״, הריחוק שבין המלמד ללומד, אמות־המידה לקידום; בגישה מוכנה זו הכול משרת את המטרה — מניעת השיבה. המחנך ״פקיד־הבנק״ אינו מבחין בכך, שתפקידו הגדול פי כמה מכפי מידתו, אינו משרה כל ביטחון, כי על האדם לבקש לחיות עם זולתו בסולידאריות. אין אדם יכול לכפות את עצמו על תלמידיו, ואין הוא יכול להסתפק בקיום לצידם. הסולידאריות מחייבת תקשורת של אמת, ואילו התפיסה המנחה מחנך שכזה מונחית על־ידי פחדים ושוללת תקשורת.

רק התקשורת עשויה להעניק משמעות לחיי האדם. השיבתו של המורה שואבת את האותנטיות שלה מן האותנטיות של חשיבתם של תלמידיו. המורה אינו יכול לחשוב במקום תלמידיו ואף אינו יכול לכפות את מושגיו עליהם. חשיבה אותנטית, העוסקת במציאות, אינה מתרחשת תוך בידוד במגדל השן, אלא תוך תקשורת. אם אמת הדבר, שלחשיבה יש משמעות אך ורק כאשר היא נובעת מעשייה המשפיעה על העולם, הרי שאין עוד מקום לכניעת התלמידים למורה.

החינוך ה״בנקאי״ פותח בהבחנה המוטעית כי בני־האדם הם חפצים, ולכן אין בכוחו לקדם את ההתפתחות של מה שפרום כינה בספרו לבו של אדם ביופיליה אלא הוא יוצר את ניגודה — נקרופיליה — ״אהבת המוות״.

התכונה האופיינית לחיים היא הצמיחה המבנית הפונקציונאלית, ואילו האדם הנקרופילי אוהב את כל מה שאינו צומח, את המכאני. הנקרופיל נדחף על־ידי התשוקה להפוך את האורגאני לאנ־אורגאני, להתייחס אל החיים באורח מכאני, כאילו כל בני־האדם אינם אלא חפצים... זיכרון, לא הוויה; לרכוש ולא להיות —

זה מה שקובע. הנקרופיל עשוי להתייחס לחפץ — פרח
או אדם — כאילו היה בעליו; מכאן, שאיום על רכושו
מהווה איום עליו עצמו; אם הוא מאבד את רכושו,
הוא מאבד כל קשר אל העולם... הוא אוהב שליטה,
ובעצם השליטה הוא הורג את החיים.

דיכוי — שליטה מוחלטת — הוא נקרופילי; הוא ניזון
מאהבת המוות, לא מאהבת החיים. תפיסת ה"בנקאות" בחינוך,
המשרתת את האינטרסים של הדיכוי, גם היא נקרופילית. היא
מבוססת על גישה מכאניסטית, סטאטית, נטוראליסטית, מרת־
בית של ההכרה והופכת את התלמידים לחפצים המקבלים
הכול. היא מנסה לשלוט בחשיבה ובפעולה, מביאה את בני־
האדם להסתגל לעולם ומדכאת את כוחות היצירה שלהם.
כאשר מאמציהם של בני־האדם לפעול תוך אחריות מסוכלים,
כאשר הם מוצאים שאינם מסוגלים לנצל את כישוריהם, הם
סובלים. "סבל זה נובע מחוסר־האונים הטבוע בעצם העובדה,
שהאיזון האנושי הופרע", אומר פרום. ואילו אי־היכולת לפ־
עול, זו הגורמת לסבלם, אף גורמת להם לדחות את הוסר־
האונים שלהם באמצעות הניסיון.

"... לשקם את יכולתם לפעול. אך האם הם מסוגלים,
וכיצד? אחת הדרכים היא להיכנע לאדם או לקבוצה
בעלת־כוח ולהזדהות עמה. על־ידי השתתפות סמלית זו
בחיי אדם אחר [זוכים בני־האדם ל] אשליה של פעו־
לה, בעוד שבמציאות [הם] אינם אלא נכנעים לאלה
העושים והופכים לחלק מהם".

ייתכן שהגילויים הפופוליסטיים הם הדוגמה הטובה ביותר
לסוג התנהגות זה של המדוכאים, אשר בהזדהותם עם מנהיגים
כאריזמטים מתחילים לחוש, כי הם עצמם אקטיבים ויעילים.
ההתמרדות שהם מביעים, תוך התפרצותם בתהליך ההיסטורי,
מונעת על־ידי התשוקה לפעול ביעילות. קבוצות האליטה הש־
ליטות חושבות, שהתרופה טמונה בשליטה ובדיכוי, בשם

החירות, הסדר והשקט החברתי (כלומר, השקט של קבוצות
האליטה הללו). כך הם יכולים לגנות — מנקודת השקפתם,
באופן לוגי — את "האלימות שבשביתת פועלים והם [יכו־
לים] לקרוא בנשימה אחת למדינה להשתמש באלימות בשעת
חיסול השביתה" (ראה, נייבור, האדם המוסרי והחברה הבל־
תי־מוסרית).

בהיותו אמצעי למימוש השליטה, מטפח החינוך את אמונם
של התלמידים בכול, תוך כוונה אידיאולוגית (שלעתים אין
המחנכים מבחינים בה כלל) ללמדם להסתגל לעולם הדיכוי.
מאחורי האשמה זו לא מצויה התקווה התמימה, כי בעקבות
זאת ישנו קבוצות האליטה את דרכיהן. כל מטרתה להפנות
את תשומת־ליבם של ההומאניסטים האמיתיים לעובדה, כי הם
אינם יכולים להשתמש בחינוך ה"בנקאי" להגשמת השחרור,
שכן בכך הם רק שוללים את ההגשמה הזאת. וכך אל לחברה
המהפכנית לאמץ שיטות הנהוגות בחברת המדכאים. אם חברה
מהפכנית נוקטת חינוך "בנקאי", הרי שהיא הוטעתה, או שאין
היא רוחשת אמון לאדם. בכל מקרה, מאיימת עליה רוח־
הרפאים של הריאקציה.

לרוע המזל, השוקדים על רעיון החירות מוקפים בעצמם
באווירה המולידה את תפיסת ה"בנקאות" ומושפעים ממנה,
ולעתים אינם עומדים על משמעותה האמיתית, או על עצמת
הדה־הומאניזאציה שבה. אז, באורח פרדוקסאלי, הם משתמ־
שים באותו מכשיר ניכור עצמו, במה שהם רואים מאמץ לש־
חרר. אכן, כמה "מהפכנים" מגדירים את אלה הקוראים תגר
על העשייה החינוכית — תמימים, חולמים בהקיץ או אף
ריאקציונים. שחרור אמיתי — תהליך ההומאניזאציה — אינו
רק עוד "פיקדון" שיש לתיתו בידי האדם. שחרור הוא פרא־
קסיס, עשייה וחשיבה של בני־האדם בעולמם, על־מנת לשנו־
תו. אלה המחויבים באמת ובתמים לרעיון החירות, אינם
מסוגלים לקבל את התפיסה המכאניסטית של המודעות ככלי
ריק שיש למלאו, ואף אינם מסוגלים לקבל את שיטות השליטה

ה"בנקאיות" (כגון תעמולה, סיסמאות — פיקרונות) בשמה
של החירות.
האדם המחייב באמת ובתמים חייב לדחות את תפיסת
ה"בנקאות" כולה ולאמץ תחתיה את תפיסת האדם כיצור
בעל תודעה, ואת התודעה ככוון המכוונת אל העולם. עליהם
לחדול מראיית מטרתו של החינוך כהפקדת פיקדונות ולהציב
תחתיה את הצגת בעיותיהם של בני־האדם ביחסם עם העולם.
החינוך המציג בעיות, המגיב למהות התודעה — לכוונה —
אינו מקבל מנשרים ומקיים תקשורת. הוא ממצה את מאפייניה
המיוחדים של התודעה: להיות מודע, לא רק כמרוכז באוביי־
קטים, אלא כמופנה כלפי עצמו — המודעות כמודעות למוד־
עות.

החינוך המשחרר מתבסס על פעולות של הכרה, לא על
העברת מידע. בסיטואצית הלמידה מחווך האובייקט בר־
ההבנה (הרחוק מרחק רב מפעולה קוגניטיבית) בין השחקנים
הקוגניטביים — מורה מחד־גיסא ותלמידים מאידך־גיסא.
לפיכך, הגשמתו של החינוך המציג בעיות תובעת בראש
ובראשונה את פתרון הסתירה שבין מורה לתלמיד. יחסי דו־
שיח — אשר בהיותם שחקנים קוגניטיביים אינם יכולים
להימנע משיתוף־פעולה ביניהם להשגת המטרה בת־ההבנה
המשותפת — שאם לא כן, אין יחסים אלה אפשריים.

אכן, החינוך המציב בעיות, שובר את הדגמים האנכיים
האפיינים לחינוך ה"בנקאי", ולכן הוא ממלא את תפקידו
כמגשים החירות, אך ורק אם הוא מסוגל להתגבר על הסתירה
הזאת. באמצעות הדו־שיח חדלים המורה־של־התלמידים ות־
למידיו־של־המורה להתקיים, ולעומת זאת צץ ועולה מושג
חדש: מורה־תלמיד עם תלמידים־מורים. המורה שוב איננו
המלמד, אלא הוא עצמו לומד תוך דו־שיח עם התלמידים,
ואילו הם לומדים ובו בזמן אף מלמדים. הם הופכים לשותפים
לאחריות בתהליך שבו הכול צומחים ומתפתחים. בתהליך זה
אין עוד תוקף לנימוקים המתבססים על "סמכות"; על־מנת

לפעול חייבת הסמכות להתקיים לצידה של החירות, לא נגדה.
כאן אין איש מלמד את רעהו, ואיש אינו לומד בעצמו. בני־
אדם מלמדים אלו את אלו, בתיווכו של העולם, בתיווכם של
האובייקטים בני־ההבנה, אשר על־פי החינוך ה"בנקאי" נמצ־
אים ב"בעלותו" של המורה.

תפיסת ה"בנקאות" (בנטייתה לראות הכול בצורה דיכו־
טומית) מבחינה בשני שלבים בפעולת המחנך. בשלב הראשון
הוא עומד על טיבו של האובייקט בר־ההבנה, בשעה שהוא
מכין את שיעוריו בלשכתו או במעבדתו; ואילו בשלב השני
הוא מרצה על כך לתלמידיו. איש אינו תובע מן התלמידים
לדעת אלא לשנן את תוכן הרצאתו של המורה. התלמידים אף
אינם מבצעים כל פעולה של הכרה, שכן האובייקט שאליו
חייבת פעולה זו להיות מכוונת הוא רכושו של המורה, ואיננו
מדיום המעורר מחשבות ביקורתיות בקרב המורה והתלמידים
גם יחד. מכאן, שבשם "שימור התרבות והידע" יש לנו
מערכת, שאינה משיגה ידע אמיתי ולא תרבות אמיתית.

השיטה המציבה בעיות איננה מבחינה בין פעילותם של
המורה והתלמיד: הוא איננו "קוגניטיבי" בשלב אחד ו"נארא־
טיבי" בשלב אחר. הוא תמיד "קוגניטיבי", בשעה שהוא מכין
פרוייקט או כשהוא משוחח עם תלמידיו. הוא איננו רואה באו־
בייקטים בני־ההבנה בכחינת רכושו הפרטי, אלא נושא לבחי־
נה מצידו ומצד תלמידיו. כך מעצב המחנך המציב־בעיות שוב
ושוב מהדש את בחינותיו בבחינותיהם של התלמידים. התל־
מידים, אשר שוב אינם מקשיבים בצייתנות, שותפים תוך
ביקורת להקירה בדו־שיח עם המורה. המורה מציג לתלמידיו
את החומר למחשבה ובוחן מחדש את מחשבותיו הוא, בשעה
שהתלמידים מביעים את דעותיהם. תפקיד המחנך המציב־
בעיות ליצור עם התלמידים את התנאים שבהם בא הידע,
ברמת doxa; במקום ידע אמיתי, ברמת logos.

החינוך ה"בנקאי" מרדים ומדכא את רוח היצירה, ואילו
החינוך המציב־בעיות עוסק בחשיפה מתמדת של המציאות.

הראשון מנסה לשמור על שקיעתה של ההכרה; האחרון —
שואף לצמיחת ההכרה ולהתערבות הביקורתית במציאות.
התלמידים יעמדו יותר ויותר לפני בעיות הנוגעות להם
עצמם בעולם ועם העולם, ולכן תגבר תחושתם כי לפניהם את־
גר ועליהם להיענות לו. משום שהם רואים באתגר זה דבר
הקשור לבעיות אחרות בהקשר כולל, לא שאלות תיאורטיות,
הרי שההבנה הנובעת מכך נוטה ליתר ביקורתיות, ולכן הני־
כור שבה פוחת והולך כל העת. היענותם לאתגר הזה מעוררת
אתגרים חדשים ובעקבותיהם הבנות חדשות, ואט אט לומדים
התלמידים לראות בעצמם בני־אדם בעלי התחייבות.
החינוך המגביש את תחירות — בניגוד לחינוך המגשים
את השליטה — סהור את ההנחה כי האדם הוא יצור מופשט,
מבודד, עצמאי ומנותק מן העולם; הוא אף סותר את ההנחה,
כי העולם קיים כישות נפרדת מבני־האדם. חשיבה אותנטית
אינה מבחינה באדם מופשט, או בקיומו של עולם בלי בני־
האדם, אלא בבני־אדם ביחס לעולם. ביחסים אלה ההכרה וה־
עולם קיימים בעת ובעונה אחת: המודעות לא קדמה לעולם
ולא באה בעקבותיו:

"המודעות והעולם נתונים בעת ובעונה אחת; העולם,
שהינו חיצוני במהותו למודעות, הינו יחסי אליה".

כך כותב סארטר. באחד מחוגי התרבות שלנו בצ'ילה דנה
הקבוצה (תוך היגנות על קודיפיקאציה) [3] בתפיסה האנתרו־
פולוגית של התרבות. באמצע הדיון אמר אחד האיכרים, אשר
על־פי אמות־המידה של החינוך ה"בנקאי" היה נבער מכל
דעת: "עכשיו אני מבין, שבלי בני־אדם אין עולם". השיב
המחנך: "הבה נאמר, לשם הוויכוח, שכל בני־האדם בעולם
מתו, אך רק־האדמה עצמה נותרה על עומדה ואתה העצים,
הציפורים, הנהרות, הימים הכוכבים... האם לא יהיה כל זה
עולם?" "הו, לא", השיב האיכר בהדגשה. "לא יהיה איש
שיאמר 'זהו עולם'."

האיכר ביקש להביע את הרעיון, שלא תהיה מודעות
לעולם, שפירושה בהכרח, עולם המודעות. "אני" אינו יכול
להתקיים בלעדי "לא אני". ואילו ה"לא אני" תלוי בקיום זה.
העולם המביא לקיומה של המודעות הופך לעולם של מודעות
זו. מכאן הנחתו של סארטר שהוצגה לעיל:

"המודעות והעולם נתונים בעת ובעונה אחת".

בשעה שבני־האדם מהרהרים בו־זמנית בעצמם ובעולם,
הם מרחיבים את תחום תפיסתם ומתחילים לכוון את אבחנותי־
הם לעבר תופעות שקודם לכן לא הבחינו בהן כלל. כותב
הוסר:

"בתפיסה הנכונה, כביכול, כתודעה [Gewahren] ברו־
רה, אני פונה אל האובייקט, למשל אל הנייר, ואני
תופס שהוא נמצא כאן ועכשיו. בתפיסה הזאת יש בחי־
רה, שהרי לכל אובייקט יש רקע בניסיון. לצד הנייר
מונחים ספרים, עפרונות, קסת־דיו וכיוצא באלה, וגם
אלה "נתפסים" במובן מסויים, באופן תפיסתי, ב"תחום
האינטואיציה"; אך בעוד שאני הופניתי אל הנייר, לא
היתה כל פנייה לעברם, ואף לא תפיסה של קיומם,
אפילו לא במובן משני. הם הופיעו אך לא נבחרו, לא
הוצגו בוכות עצמם. לכל תפיסה של דבר־מה יש תחום
כזה של אינטואיציה שברקע, או רגישות שברקע, אם
ב"אינטואיציה" זו כלול כבר מצב הפנייה אל, שאף
הוא "ניסיון מודע", או בקיצור "מודעות לכול" אשר
למעשה טמון ברקע האובייקטיבי הנתפס באחת".

הדבר הקיים באופן אובייקטיבי, אך לא נתפס על משמ־
עויותיו העמוקות יותר (אם נתפס בכלל) מתחיל "לצוץ", על־
פי אופי הבעיות, ומכאן אף על־פי אופי האתגר. לכן מתחילים
בני־האדם להבחין בגורמים מתוך "מודעות הרקע" שלהם
ולהרהר בהם. עתה מהווים גורמים אלה אובייקטים למתשבו־

תיהם של בני־האדם, וככאלה הם אובייקטים לפעולתם ולהכרתם.

בחינוך המציב־בעיות מפתחים בני־האדם את כוחם לתפוס בביקורתיות את אופן קיומם בעולם, אשר עמו ובתוכו הם מוצאים את עצמם; הם לומדים לראות בעולם לא מציאות סטאטית, אלא מציאות הנתונה בתהליך, בתמורה. אף כי היחסים הדיאלקטיים של בני־האדם עם העולם קיימים באורח עצמאי, שאינו תלוי באופן תפיסתם של היחסים הללו (אם הם נתפסים בכלל), הרי שגם צורת הפעולה שבני־האדם מאמצים לעצמם היא במידה רבה פונקציה של אופן תפיסתם עצמם בעולם. מכאן, שהמורה־תלמיד והתלמידים־המורים בוחנים בו־זמנית את עצמם ואת העולם, בלי להפריד בין בחינה זו לבין הפעולה, ובכך הם מגבשים צורה אותנטית של חשיבה ופעולה.

גם כאן באות שתי התפיסות והשיטות הנהוגות בחינוך, שבהן אנו דנים, לידי עימות. החינוך ה"בנקאי" מנסה (מסיבות מובנות) להסתיר עובדות מסוימות המסבירות את אופן קיומם של בני־האדם בעולם, על־ידי התייחסות אל המציאות כאל מיתוס; החינוך המציב־בעיות הציב לעצמו את המשימה לשבור את המיתוס הזה. החינוך ה"בנקאי" מתנגד לדו־שיח; החינוך המציב־בעיות רואה בדו־שיח חלק חיוני של פעולת ההכרה, החושפת את המציאות. החינוך ה"בנקאי" נוהג בתלמידים כאובייקטים לסיוע; החינוך המציב־בעיות הופך אותם ליצורים החושבים באורח ביקורתי. החינוך ה"בנקאי" מדכא את היצירתיות ומאלף את הכוונה של המודעות (אף כי אינו יכול להשמידה כליל), על־ידי בידודה מן העולם, ובכך הוא מתכחש לייעודם האונטולוגי וההיסטורי של בני־האדם להיות אנושיים יותר. החינוך המציב־בעיות מתבסס על יצירתיות ומעודד מחשבה אמיתית ופעולה המשפיעה על המציאות, ובכך הוא נענה לייעודם של בני־האדם כיצורים, אשר האותנטיות שלהם תלויה בחקירה ובתמורה יוצרת. לסיכום:

ה"בנקאות", להלכה ולמעשה, ככוח משתק ומצמית, אינה מצליחה להכיר בבני־האדם כיצורים היסטוריים; הצבת הבעיות, להלכה ולמעשה, רואה בקיומו ההיסטורי של האדם את נקודת המוצא. החינוך המציב־בעיות קובע, כי בני־האדם הם יצורים המצויים בתהליך, הם נוצרים — כיצורים בלתי־מושלמים, במציאות בלתי־מושלמת כמותם. אכן, בניגוד לבעלי־החיים אשר אינם מושלמים אך אינם היסטוריים, בני־האדם יודעים שהם בלתי־מושלמים, הם מודעים לחוסר שלמותם. בחוסר שלמות זה ובמודעות זו טמונים שורשי החינוך כגילוי אנושי ייחודי. אופים הבלתי־מושלם של בני־האדם ואופיה המשתנה של המציאות מחייבים שהחינוך יהיה פעילות מתמשכת.

לכן, החינוך נוצר כל העת מחדש בפראקסיס. כדי להיות, יש להפוך. "משך" ההפיכה הזאת (במשמעותה הברגסונית של המלה) תלוי במשחק הגומלין של הניגודים — קבע ותמורה. השיטה ה"בנקאית" מדגישה את הקבוע והופכת לריקאציונית; החינוך המציב־בעיות אינו מקבל קיומו של הווה המתנהג כראוי ולא קיומו של עתיד גזור מראש ונועץ את שורשיו בהווה הדינאמי והופך למהפכני.

החינוך המציב־בעיות הוא עתיד מהפכני, ולכן הוא נבואי (וככזה, כמובן, מלא תקווה), ובכך הוא הולם את טבעו ההיסטורי של האדם. כך הוא קובע שבני־האדם הם יצורים המתעלים מעל עצמם, הנעים קדימה ומביטים קדימה, אשר בעיניהם חוסר התנועה מהווה איום פטאלי, אשר בעיניהם המבט אל העבר חייב להיות אמצעי להבנה טובה יותר של מהותם וטיבם חר לא, כדי שיוכלו לבנות ביתר תבונה את העתיד. לכן הוא זוהה עם התנועה העוסקת בבני־אדם כיצורים המודעים חוסר שלמותם — תנועה היסטורית, שיש לה נקודת מוצא, יבות ומטרה משלה.

נקודת המוצא של התנועה מצויה בבני־האדם עצמם. ואו־ ם בני־האדם אינם קיימים מחוץ לעולם, מחוץ למציאות, ולכן

על־התנועה לצאת מתוך היחסים שבין העולם לבני־האדם. באותה מידה חייבת נקודת המוצא להיות קשורה בקשר מתמיד עם בני־האדם "כאן ועכשיו", שפירושו הסיטואציה שבה הם נתונים; שממנה הם צומחים ובה הם מתערבים. רק בהיחלצות מתוך הסיטואציה הזאת — הקובעת את אופן תפיסתם אותה — הם מסוגלים לצאת לדרך. על־מנת לעשות זאת באופן אותנטי, עליהם לתפוס את מצבם לא כגורל משמים, בלתי ניתן לשינוי, אלא אך ורק כגורם מגביל — ולפיכך מציב אתגר.

השיטה ה"בנקאית" מחזקת, במישרין או בעקיפין, את תפיסתם הפאטאליסטית של בני־האדם כלפי מצבם, ואילו השיטה מציבת־הבעיות מציגה לפניהם את עצם המצב הזה כבעיה. כאשר המצב הופך לאובייקט להכרתם, תפנה התפיסה התמימה, המאגית, שהולידה את הפאטאליזם הזה את מקומה לתפיסה, המסוגלת אף לתפוס את עצמה כשם שהיא תופסת את המציאות, ולפיכך היא עשויה להיות אובייקטיבית וביקורתית כלפי המציאות.

מודעות עמוקה יותר למצבם מביאה את בני־האדם להכיר בסיטואציה זו כמציאות היסטורית הניתנת לשינוי. הכניעה מפנה את מקומה לדחף לשנות ולחקור, דחף שבני־אדם חשים שיש להם שליטה עליו. אלמלא שלטו בני־האדם, כיצורים היסטוריים הקשורים בהכרת עם זולתם, בתנועה של חקירה ודרישה, אלמלא שלטו בתנועה זו, היתה (ויש) בכך פגיעה באנושיותם. כל סיטואציה שבה כמה בני־אדם מונעים מזולתם את העיסוק בחקירה ובדרישה, היא סיטואציה של אלימות. האמצעים אינם חשובים; בהרחקת בני־אדם מתהליך קבלת ההחלטות הנוגעות אליהם עצמם, יש משום הפיכתם לחפצים חסרי־חיים.

תנועת החקירה ודרישה זו חייבת להיות מכוונת לעבר ההומאניזאציה — ייעודו ההיסטורי של האדם. אולם הגשמתה כל מלוא האנושיות אינה יכולה להתבצע תוך בידוד או אינדיבי־

דואליזם, אלא אך ורק תוך אחווה וסולידאריות; ומכאן שהיא אינה יכולה להתגלות ביחסים האנטאגוניסטיים שבין מדכאים למדוכאים. אף אחד אינו יכול להיות אנושי באמת ובתמים בשעה שהוא מונע אנושיות זו מזולתו. הניסיון להיות אנושי יותר באופן אינדיבידואליסטי, גורם לאדם להיות בעל רכוש רב יותר, תוך יהירות ואנוכיות; זו צורה של דה־הומאניזאציה. אמנם, להיות בעל רכוש על־מנת להיות אנושי, זו תופעה יסודית. דווקא משום שהיא אכן הכרחית, אין להניח לכמה אנשים לרכוש, ובכך להוות מכשול לרכושם של אחרים, לחזק את כוחו של האחר על־מנת להרוס את האחר.

החינוך המציב־בעיות, כפראקסיס הומאניסטי ומשחרר, גורס את ההכרה היסודית, כי בני־האדם הנתונים לשליטה חייבים להיאבק למען שחרורם. לשם כך הוא מאפשר למורים ולתלמידים להפוך לנושאי התהליך החינוכי, על־ידי התגברות על הסמכותיות ועל אינטלקטואליזם מנוכר; הוא גם מאפשר לבני־האדם להתגבר על תפיסתם המוטעית את החיים. העולם, אשר שוב אין הוא דבר־מה שיש לתארו במלים מטעות, הופך לאובייקט של פעולת השינוי הנאת של בני־האדם, פעולה המביאה להומאניזאציה שלהם.

החינוך המציב־בעיות אינו משרת ואינו מסוגל לשרת את האינטרסים של המדכא. שום משטר מדכא אינו יכול להרשות למדוכא להציג את השאלה — מדוע? ואילו רק חברה מהפכנית מסוגלת להגשים חינוך זה באורח שיטתי. אך אל למנהיגים המהפכנים ליטול לידיהם את מלוא העצמה, קודם שהם מסוגלים לנקוט בשיטה הזאת. בתהליך מהפכני זה אין המנהיגים מסוגלים להשתמש בשיטת ה"בנקאות" כאמצעי חולף, השואב את צידוקו מנימוקי כדאיות, מתוך כוונה שמאוחר יותר ינהגו באורח מהפכני באמת. עליהם להיות מהפכנים — כלומר, לפעול תוך דו־שיח — למן ההתחלה.

פרק 3

דיאלוגיות: מהות החינוך כמעשה של חירות; דיאלוגיות ודו־שיח: הדו־שיח והחיפוש אחר תוכן התכנית; יחסי אדם — עולם, "נושאים יוצרים" ותוכן התכנית של החינוך כמעשה של החירות; חקר "הנושאים היוצרים" והמתודולוגיה שלו; התעוררות התודעה הביקורתית באמצעות חקר "הנושאים היוצרים".

בנסותנו לנתח את הדו־שיח כתופעה אנושית, אנו מגלים דבר־מה שהוא עצם מהותו של הדו־שיח: המלה. אולם, המלה אינה רק בבחינת אמצעי ליצירת דו־שיח; לפיכך, עלינו לתפש אחר הגורמים העיקריים המרכיבים אותה. למלה יש שני ממדים: מחשבה ופעולה, והם קשורים זה בזה באופן כה שורשי, שאם מוותרים על האחד — ולו גם בחלקו[3] — מיד נפגע גם האחר. המלה אינה אמיתית אם אינה בו בזמן גם פראקסיס.[1] מכאן, שלומר מלה אמיתית, פירושו לשנות את העולם.[2]

מלה שאינה אותנטית, אשר אין בכוחה לשנות את המציאות, היא תופעה של כפיית דיכוטומיה בין שני גורמים אלה. כאשר נשלל ממלה מימד הפעולה, נפגעת גם המחשבה והמלה הופכת ללהג חסר־ערך, לוורבאליזם, לפתפותי־ביצים מנוכרים ומנכרים. היא הופכת למלה ריקה מתוכן, אשר אינה מסו־

גלת לקרוא תגר על העולם. שכן קריאת התגר בלתי אפשרית בלי המחוייבות לשנות, ואין שינוי בלי פעולה.

מן הצד האחר, אם מושם דגש מוחלט על הפעולה, ועליה לבדה, עד כדי פגיעה במחשבה, הופכת המלה לאקטיביזם. זה — הפעולה לשמה — שולל את הפראקסיס האמיתי והופך את הדו־שיח לבלתי־אפשרי. כל דיכוטומיה בגיבוש צורות קיום בלתי־אותנטיות יוצרת צורות מחשבה בלתי־אותנטיות, ואלה מדגישות את הדיכוטומיה הראשונית.

הקיום האנושי אינו יכול להיעשות בשתיקה ואינו יכול להיזון ממלים מזויפות, אלא רק ממלות אמת, שבעזרתן משנים בני־האדם את העולם. להתקיים באופן אנושי, פירושו לכנות את העולם בשם, לשנותו. מרגע שהעולם זוכה לכינוי, הוא שב ומתגלה לעיני מכניו כבעיה ותובע מהם לכנותו בשם חדש. בני־האדם לא נוצרו בשתיקה,[3] אלא במלה, בפעולה־מחשבה. אולם, בעוד שהגיית המלה האמיתית — שהיא עבודה, פראקסיס — פירושה שינוי העולם, הרי שהמלה הזאת איננה נחלתם של יחידים, אלא זכותו של כל אדם ואדם. מכאן שאין איש יכול לומר מלה אמיתית לבדו — הוא אף אינו יכול לאומרה בשם זולתו, בפעולה נחרצת השוללת מן האחרים את מלותיהם.

הדו־שיח הוא מפגש בין בני־האדם, שהמלה מקשרת ביניהם, כדי לכנות את העולם בשם. מכאן, שהדו־שיח אינו יכול להתרחש בין המבקשים לכנות את העולם בשם לבין אלו שאינם מעוניינים בכך — בין השוללים את זכות זולתם לומר את דברם לבין אלו שזכות זו נשללה מהם. אלו שנשללה מהם זכותם הראשונית לומר את דברם, חייבים תחילה להכריז על זכותם זו ולמנוע את המשך התוקפנות השוללת מהם את אנושיותם. אם באומרם את דברם משנים בני־האדם את העולם, תוך כינויו בשם, הרי שהדו־שיח הוא הדרך שבה בני־האדם זוכים במשמעות כבני־אדם. לכן הדו־שיח הוא בבחינת הכרח קיומי. ומשום שהדו־שיח הוא מפגש שבו מחשבתם ופ־

עולתם של המשתתפים בו, המלוכדים לישות אחת, מכוונות אל העולם שאותו יש לשנות ולהפוך לאנושי יותר — אי־אפשר לצמצמו לדרגת פעולה של אדם אחד, ה"מפקיד" רעיונות במוח זולתו. כן אי־אפשר להפוך את הדו־שיח הוה לחילופי רעיונות, העומדים ל"צריכתם" של משתתפי הדיון ותו לא. הדו־שיח אף אינו ויכוח עוין וקוטבי בין בני־האדם, אשר אינם מתחייבים לכנות את העולם בשם, או לחפש אחר האמת, אלא לאכיפת האמת שלהם עצמם. ומשום שהדו־שיח הוא מפגש בין בני־אדם המכנים את העולם בשם, אסור לו להיות סיטואציה, שבה כמה בני־אדם מכנים אותו עבור זולתם. זוהי פעולה יצירה; אל לה לשמש מכשיר ערמומי לשליטת אדם אחד על זולתו. השליטה המתגלה בדו־שיח היא שליטתו של העולם בידי אלה הנכנסים לדו־שיח. זהו כיבוש העולם למען המשוחררים.

אולם הדו־שיח אינו יכול להתקיים בהעדר אהבה עמוקה לעולם ולבני־האדם. כינויו של העולם בשם, זו פעולה של יצירה ויצירה מחודשת, והוא אינו אפשרי אם אינו חדור אהבה.[4]

האהבה האמיתית היא בו בזמן יצירת הדו־שיח והדו־שיח עצמו. לכן זוהי בהכרח משימתם של סובייקטים אחראים והיא אינה יכולה להתקיים תוך יחסי שליטה. השליטה מגלה את הפתולוגיה של האהבה: סאדיזם אצל השולט ומאזוכיזם אצל הנשלט. משום שהאהבה היא מעשה של אומץ־לב, לא של פחד, הרי שהיא בבחינת התחייבות כלפי בני־אדם אחרים. בכל מקום ומקום שבו מצויים המדוכאים, האהבה היא התחייבות לפעול למענם — למען השחרור. והתחייבות זו, משום שהיא נעשית באהבה, נעשית תוך דו־שיח. כמעשה של אומץ־לב, אין האהבה יכולה להיות סנטימנטאלית; כמעשה של שחרור, אל לה לשמש אמתלה לניצול. עליה להביא למעשים נוספים של חירות; שאם לא כן, היא איננה אהבה. רק על־ידי היסגל סיטואצית הדיכוי אפשר לשקם את האהבה, שהסיטו־

אציה הזאת לא אפשרה את קיומה. אם אינני אוהב את העולם — אם אינני אוהב את החיים — אם אינני אוהב את בני־האדם — אינני יכול להיכנס לדו־שיח.

לעומת זאת, אין הדו־שיח יכול להתקיים בלי ענווה. כינויו של העולם בשם, פעולה שבאמצעותה חוזרים בני־האדם ויוצרים כל העת את העולם, אינו יכול להיות מעשה של יהירות. הדו־שיח, כמפגש בין בני־אדם, המתמסרים למשימה המשותפת ללמוד ולפעול, דו־שיח זה נקטע אם המשתתפים (או אחד מהם) — חסר ענווה. כיצד אוכל להיכנס לדו־שיח אם אני מקרין כל העת התנשאות על האחרים ולעולם איני מכיר בהתנשאותי זו? כיצד אוכל להיכנס לדו־שיח אם אני רואה בעצמי מקרה הנבדל משאר בני־האדם — שאינם אלא יצורים שאיני יכול להכיר בהם כבני־אנוש? כיצד אוכל להיכנס לדו־שיח, אם אני חושב את עצמי לחבר בקבוצת האנשים ה"טהורים", בעלי האמת והידע, שבעיניהם כל שאר בני־האדם שאינם נמנים עמהם אינם אלא "האנשים הללו" או "האספסוף"? אם נקודת־המוצא שלי היא, שכינויו של העולם בשם הוא משימתה של קבוצת האליטה, וכי נוכחותם של בני־האדם בהיסטוריה היא אות להידרדרות ולכן יש להימנע מהם, כיצד אוכל להיכנס לדו־שיח? אם אני אטום לתרומתם של האחרים — או אף נפגע ממנה; אם אני מעונה ונחלש לנוכח האפשרות שאורד מגדולתי, כיצד אוכל להיכנס לדו־שיח? האי־תלות אינה מתיישבת עם הדו־שיח. אלה שלא נחנו בענווה (או שאיבדוה) אינם יכולים להגיע אל בני־האדם, להשתתף עמם בכינויו של העולם בשם. אדם שאינו מסוגל להכיר בהיותו בן־תמותה ככל אדם אחר, חייב ללכת דרך ארוכה קודם שיגיע אל נקודת המפגש. בנקודה זו אין בורים מכל דעת ואף לא מלומדים מושלמים; יש רק בני־אדם המנסים יחדיו להרחיב את היקף ידיעותיהם.

דו־שיח אף דורש אמונה עזה באדם, אמונה ביכולתו ליצור ולשוב וליצור, אמונה בייעודו להיות אנושי יותר, (ייעוד

שאינו בחזקת זכותה הבלעדית של קבוצת האליטה, אלא היא זכות הבכורה של כל אדם ואדם). אמונה באדם היא בבחינת דרישה א־פריורי לדו־שיח; "איש הדו־שיח" מאמין בזולתו קודם שהוא פוגש בו פנים אל פנים. אולם אמונתו אינה תמימה. "איש הדו־שיח" הוא ביקורתי ויודע, כי על אף שבכוחו של האדם ליצור ולשנות במצב נתון של ניכור, ניתן לפגוע בו תוך שימוש בכוח הזה. מכל מקום, לא זו בלבד שאפשרות זו אינה פוגעת באמונתו באדם, אלא היא מהווה אתגר שעליו להיענות לו. הוא משוכנע, כי הכוח ליצור ולשנות, אפילו אם הוא נפגע במצב מסוים, סופו שיצמח ויוולד מחדש. לידה מחודשת זו אינה מתרחשת בעלמא, בלא סיבה, אלא תוך המאבק לשחרור — בעבודת־פרך המפנה את מקומה לעבודה המשחררת, המעניקה טעם לחיים. בלי האמונה באדם הופך הדו־שיח לפארסה המידרדרת בסופה והופכת לניצול פטרנאליסטי.

הדו־שיח המבוסס על אהבה, ענווה ואמונה הופך ליחסי איזון, אשר תוצאתם ההגיונית היא אמון הדדי בין המשתתפים. אלמלא היה הדו־שיח הספוג אהבה, ענווה והמלא אמונה — מביא ליצירת אווירה של אמון הדדי, המהדק את הקשרים בין המשתתפים בפעולת כינויו של העולם, היה בכך דבר והיפוכו. אדרבא, אמון זה נעדר, בלי ספק, בשיטת החינוך ה"בנקאי", השוללת דו־שיח. האמונה באדם היא תנאי מוקדם לדו־שיח, ואילו תוך כדי הדו־שיח נוצר האמון. אם הוא איננו נוצר, סימן הוא שחסרו התנאים המוקדמים. אהבה מזויפת, ענווה מזויפת ואמונה רופפת באדם — אין בכוחם ליצור אמון. האמון אפשרי על בסיס הראיות שמציג אחד המשתתפים לפני חבריו, המוכיחות את כוונותיו האמיתיות המיוחדות; האמון אינו יכול להתקיים, אם דברי המשתתף אינם תואמים את מעשיו. אם פיו וליבו אינם שווים — פירושו של דבר שהוא נוהג במילים בקלות־ראש — ואין בכך כדי לעורר אמון. אמירת דברי הלל לדמוקראטיה ובצידה השתקת העם —

זוהי פארסה; הטפה בזכות ההומאניזם ושלילת קיומו של האדם — זהו שקר.

אף הדו־שיח אינו יכול להתקיים בלי תקווה. התקווה נעוצה בחוסר־שלמותו של האדם, שממנו הוא יוצא בחיפוש בלתי־פוסק — חיפוש הניתן להגשמה אך ורק תוך שיתוף עם שאר בני־האדם. חוסר תקווה הוא מעין שתיקה, התכחשות לעולם ובריחה מפניו. הדה־הומאניזאציה, הנובעת ממשטר בלתי־צודק, איננה סיבה לייאוש, אלא לתקווה, המביאה לחיפוש בלתי־פוסק אחר האנושיות, זו אשר נמנעת בשל האי־צדק. אולם התקווה איננה מתמצה בשילוב ידיים ובהמתנה מן הצד בלבד. כל עוד אני לוחם, אני מונע בכוח התקווה; ואם אני לוחם תוך תקווה, אני מסוגל להמתין. כמו המפגש בין בני־האדם המבקשים להיות אנושיים יותר, כך גם הדו־שיח אינו יכול להתקיים באווירה של ייאוש. אם המשתתפים אינם מצפים לתוצאות כלשהן בעקבות מאמציהם, יהיה המפגש ביניהם ריק ועקר, בירוקראטי ומייגע.

לבסוף, דו־שיח אמיתי אינו יכול להתקיים בלעדי חשיבה ביקורתית — חשיבה המבחינה בסולידאריות בלתי־ניתנה לחלוקה בין העולם לאדם, אשר מודה בכך שאין כל הפרדה ביניהם — חשיבה הרואה במציאות תהליך ושינוי ולאו דווקא ישות סטאטית — חשיבה אשר אינה מבחינה בינה לבין הפעולה אלא שרויה כל העת בארעיות, בלי חשש מפני הסיכונים הכרוכים בכך. חשיבה ביקורתית מנוגדת לחשיבה תמימה, הרואה ב"זמן ההיסטורי ערך, ריבוד של רכוש וניסיון מן העבר"[5], אשר ההווה הנובע ממנו חייב להיות נורמאלי ו"הולם". בעיני החושב התמים, הדבר החשוב הוא הסתגלות ל"היום" הנורמאלי הזה. בעיני החושב הביקורתי, הדבר החשוב הוא שינוי המציאות, למען המשך ההומאניזאציה של האדם, כדברי פייר פורטה:

"המטרה לא תהיה עוד צמצום הסיכונים הכרוכים בארעיות, על־ידי היצמדות להלל הבטות, אלא, אדרבא,

להפוך את החלל לארעי... היקום אינו מתגלה לעיניי כחלל, הכופה נוכחות מאסיבית, שכל שנותר לי לעשות הוא להסתגל אליו, אלא כמרחב, כתחום המקבל את צורתו תוך כדי פעולתי בו".

כל שהחשיבה התמימה מבקשת הוא לדבוק בחלל הבטות הזה ולהסתגל אליו. ומכאן, שבהתכחשותה לארעיות היא מתכחשת גם אל עצמה.

רק הדו־שיח לבדו, הדורש חשיבה ביקורתית, מסוגל גם לחולל חשיבה ביקורתית. בלי דו־שיח אין תקשורת, ובלי תקשורת אין חינוך אמיתי. החינוך המסוגל לפתור את הסתירה שבין המורה לתלמיד מתרחש בסיטואציה, שבה שניהם מכוונים את פעולת ההכרה שלהם כלפי האובייקט, המתווך ביניהם. מכאן, שסוג החינוך המושתת על דו־שיח כהגשמת החירות, אינו נפתח כאשר המורה־התלמיד נפגש עם התלמידים־המורים בסיטואציה פדאגוגית, אלא כאשר המורה־התלמיד שואל את עצמו תחילה, על מה יסוב הדו־שיח שלו עם התלמידים־המורים. והעיסוק בתוכן הדו־שיח הוא, לאמיתו של דבר, עיסוק בתוכנה של תכנית הלימודים.

בעיני המחנך ה"בנקאי", השולל את הדו־שיח, עוסקת שאלת התוכן בעצם בתכנית אשר אותה יטיף לתלמידיו והוא מֵשיב על שאלתו תוך ארגון התכנית. למורה־התלמיד, הדוגל בדו־שיח, המציב בעיות, תוכנה של תכנית הלימודים אינו מתנה משמים ואינו בבחינת כפייה — פיסות מידע שיש להפקידן אצל התלמידים — אלא "הצגה" מאורגנת, שיטתית ומפותחת שנועדה לשפר את ידיעותיהם של היחידים בנושאים שונים.[6]

החינוך האותנטי אינו מתבצע בידי א׳ עבור ב׳, או בידי א׳ על־אודות ב׳, אלא על־ידי א׳ יחד עם ב׳, בתיווכו של העולם — עולם המטביע את חותמו על שני הצדדים, מציג לפניהם אתגרים ומעודדם לגבש השקפות ודעות עליו. השק־

פות אלו, הנתקלות בחששות, ספקות, תקוות או יאוש, נותנות ביטוי לנושאים חשובים, על בסיס הדברים שעליהם ניתן לפתח תכנית לימודים. בשאיפתו ליצור דגם אידיאלי של "האדם הטוב", מתעלם לעתים ההומאניזם שמקורו בתמימות מן המצב הממשי, האקזיסטנציאלי המסוים שבו נתון האדם המסוים. הומאניזם אותנטי, כדברי פייר פורט, "מהווה מתן אפשרות להיווצרות המודעות לאנושיותנו, כתנאי וכהכרה, כמצב וכמטרה". פשוט, איננו יכולים לפנות אל הפועלים — בין שהם עירוניים או כפריים [7] — בסגנון ה"בנקאי", להעניק להם "ידע" או לכפות עליהם את דגם "האדם הטוב", המצוי במערכת שאת תוכנה קבענו אנו. מצעים פוליטיים וחינוכיים רבים נכשלו משום שמעצביהם עיצבום על־פי השקפותיהם על־אודות המציאות, ומעולם לא התחשבו בבני־האדם הנתונים בסיטואציה מסוימת אשר אליהם כוונו, למראית־עין, המצע (אלא אך ורק כנושאי פעולתם).

למחנך ההומאניסט האמיתי ולמהפכן האמיתי, מטרת הפעולה היא המציאות, ועליהם לשנותה יחד עם האחרים — לא המדוכאים לבדם. המדכאים הם אלה אשר פועלים על בני־האדם במטרה להורותם ולסגלם אל המציאות, שאין לגעת בה. אולם לרוע המזל, בשאיפתם לזכות בתמיכת העם בפעולתם המהפכנית, נוטים לעתים המנהיגים המהפכניים לנקוט בשיטת ה"בנקאות", בתכנון התכניות מלמעלה למטה. הם פונים אל המוני האיכרים והפועלים העירוניים בתכניות, אשר אפשר שהן תואמות את השקפת עולמם הם, אך לא את זו של המוני העם.[8] הם שוכחים שמטרתם היסודית היא להיאבק עם העם למען השבת אנושיותו שנגזלה, ולא "להעביר את העם" לצידם. משפט שכזה אינו כלול באוצר המלים של מנהיגים מהפכניים, אלא בזה של המדכא. תפקיד המהפכן לשחרר ולהשתחרר עם העם — לא להעבירו אל צידו.

בפעילותן הפוליטית משתמשות קבוצות האליטה השליטות בתפיסת ה"בנקאות" כדי לטפח פאסיביות בקרב המדוכאים,

פאסיביות שתעלה בקנה אחד עם "שקיעת" מודעותם, והן מנצלות את הפאסיביות הזאת כדי "למלא" את המודעות הזאת בסיסמאות אשר אך מגבירות את החשש מפני החירות. הדבר אינו מתיישב עם פעולת שחרור אמיתית, אשר בהציגה את סיסמאותיהם של המדכאים כבעיה שיש להתמודד עימה מסייעת למדוכאים "לברור" את הסיסמאות הללו מתוך עצמם. אחרי ככלות הכול, תפקיד ההומאניסטים אינו להעמיד את סיסמאותיהם כנגד אלו של המדכאים, תוך ניצול המדוכאים כשדה מבחן, אלה המדוכאים, "המסגלים" לעצמם תחילה את סיסמאותיה של קבוצה זו ולאחר מכן את אלו של האחרת. אדרבא, תפקיד ההומאניסטים לדאוג לכך, שהמדוכאים יהיו מודעים לכך, שכיצורים כפולים, "המסגלים לעצמם" את דמות מדכאיהם, אין הם מסוגלים להיות אנושיים באמת.

פירושו של תפקיד זה, שהמנהיגים המהפכניים אינם הולכים אל העם על־מנת להביא לו את בשורת ה"ישועה", אלא על־מנת ללמוד להכיר באמצעות הדו־שיח עמו, הן את המצב האובייקטיבי והן את מודעותם כלפיו — את מישורי התפיסה השונים שלהם את עצמם ואת העולם שבו הם חיים. לתכנית פעולה חינוכית או פוליטית, אשר אינה רוחשת כבוד להשקפת עולמו המיוחדת של העם אין כל סיכוי. תכנית שכזו אינה אלא פלישה תרבותית,[9] הספוגה כוונות טובות, בלי ספק.

נקודת המוצא של גיבוש תכנית לפעולה חינוכית או פוליטית חייבת להיות המצב הנתון, האקזיסטנציאלי, הממשי, תוך מתן ביטוי לשאיפות העם. עלינו להשתמש בסתירות יסודיות מסוימות ולהציג את המצב האקזיסטנציאלי, הממשי, הנתון לפני המוני העם כבעיה המהווה אתגר עבורם ותובעת תגובה — לא רק במישור האינטלקטואלי, אלא גם במישור המעשה.[10]

לעולם אל לנו להסתפק בהרצאה על המצב הקיים ולתת

להמוני העם תכניות שאין להן כמעט כל נגיעה לאֵזור מעסיק אותם, לספקותיהם, תקוותיהם וחששותיהם, תכניות אשר לעתים אף מגבירות את החששות בתודעת המדוכאים. אין זה מתפקידנו להשיח לפני העם על־אודות השקפת עולמנו, או לנסות ולכפותה עליהם, אלא לפתוח בדו־שיח עמם על־אודות השקפותיהם והשקפותינו אנו. עלינו להכיר בכך, שהשקפת עולמם, הבאה לביטוי בדרכים שונות במעשיהם, משקפת את מצבם בעולם. מעשה חינוכי או פוליטי אשר אינו מודע באורח ביקורתי למצב זה, מסתכן ב״בנקאות״ או בהטפה כקול קורא במדבר.

לעתים תכופות קורה, שמחנכים או פוליטיקאים מדברים, אך אין איש מבין אותם, משום שלשונם אינה תואמת את מצבם המסוים של קהל מאזיניהם וכך דבריהם אינם אלא ריטוריקה מנוכרת ומנכרת. לשונו של המחנך או הפוליטיקאי (והולך ומתברר שהפוליטיקאי חייב להיות גם מחנך במובנה הרחב ביותר של המלה), כמו גם לשונו של העם, אינה יכולה להתקיים בלי מחשבה; ולשון ומחשבה אינם יכולים להתקיים בלי מבנה שאליו הם מתייחסים. כדי שהתקשורת תהיה יעילה, על המחנך והפוליטיקאי להבין את התנאים המבניים שבהם נעוצות באורח דיאלקטי מחשבתו ולשונו של העם. על־מנת לגבש תכנית לימודים, עלינו להתייחס אל המציאות המקשרת בין בני־האדם, ואל תפיסת המציאות של המחנכים והמוני העם. חקירת־מה שכיניתי ״העולם התמאטי״ של בני־האדם,[11] מערכת ״הנושאים הגנראטיביים״ שלהם, ניצבת בתחילת הדו־שיח החינוכי כהגשמת החירות. מכאן, שגם המתודולוגיה של החקירה הזאת חייבת להיות מושתתת על דו־שיח ולהעניק את ההזדמנות לעם לגלות את הנושאים הגנראטיביים ולפתח את מודעותו כלפי הנושאים הללו. כשם שמטרת החינוך המושתת על דו־שיח היא לשחרר, כך נושא החקירה אינו בני־אדם (כאילו היו רסיסים אנאטומיים), אלא הקשר שבין מחשבתם והלשון שהם נוקטים ביחסם אל המצי־

אות, מישורי תפיסתם את המציאות הזאת והשקפת עולמם, שהם מקור הנושאים הגנראטיביים שלהם.

קודם שניפנה לתיאור ״נושא גנראטיבי״ אחד ביתר פי־רוט (דבר שיבהיר את כוונתנו במונח ״עולם תמאטי מינימא־לי״), דומני שמן ההכרח להציג כמה רעיונות ראשוניים. תפי־סת הנושא הגנראטיבי אינה המצאה שרירותית או הנחה שי־מושית שיש להוכיחה. אילו היתה הנחה החייבת הוכחה, היתה החקירה הראשונית מבקשת לבדוק את טיב הנושא ולא את עצם קיומם או אי־קיומם של הנושאים עצמם. במקרה זה, קודם שאנו מנסים לתהות על קנקנו של נושא מסוים, על עושרו, חשיבותו, על היבטיו הרבים, השינויים החלים בו (ראה ספרי פעולה הרבותית למען החירות, Cultural Action for Freedom, והקשרו ההיסטורי עלינו לוודא תחילה, האם זוהי עובדה אובייקטיבית אם לאו; אז, ורק אז, נוכל להמשיך ולנסות להבינה. אף כי יש מקום ליחס של ספק וביקורת, דומה שאפשר לוודא את קיומו של נושא גנראטיבי, לא רק מתוך ניסיונו האקזיסטנציאלי של האדם, אלא אף מתוך בחינה ביקורתית של יחסי האדם עם העולם והיחסים שבין בני־האדם, המתגלים ביחסי האדם עם העולם.

עניין זה טעון יתר תשומת־לב. יש לזכור היטב — אף כי הדבר נראה נדוש — כי מכל היצורים הבלתי־מושלמים, רק האדם לבדו מתייחס לא רק אל מעשיו, אלא אף אל עצמו. וכוהו זה מבדיל בינו לבין בעלי־החיים, שאינם מסוגלים להפריד בינם לבין מעשיהם, ומכאן שאינם מסוגלים לחשוב על כך, בהבחנה שטחית בעליל זו, נעוצים מגבלותיה של כל פעולה במסגרת חייו. משום שפעולותיהם של בעלי־החיים הם המשך עצמם, כך גם תוצאות הפעולות הללו אינן ניתנות להפרדה מהם. בעלי־החיים אינם יכולים להציב מטרות או להעניק לשינויים שהם מחוללים בטבע משמעות נוספת כל־שהי. יתירה מכך, ה״החלטה״ לבצע את הפעולה אינה נובעת

מהם עצמם, אלא מתוך מינם. מכאן, שבעלי־החיים ביסודם הם "יצורים בתוך עצמם".

אין הם מסוגלים להחליט בעצמם, להתייחס אל עצמם או אל מעשיהם באורח אובייקטיבי, או לקבוע לעצמם מטרות; הם חיים "שקועים" בעולם, ואין להם כל אפשרות להעניק לו משמעות כלשהי; אין להם "מחר" ולא "היום", משום שהם חיים בהווה הניצחי. בעלי־החיים הם יצורים א־היסטוריים. חייהם הא־היסטוריים אינם מתרחשים ב"עולם", במובנה הצר של המלה; עולמם של בעלי־החיים אינו מורכב מ"לא אני", לעומת "אני". העולם האנושי, ההיסטורי, משמש אך ורק אמצעי־עזר ל"היות בעצמו". התבנית הניצבת לפני בעלי־החיים אינה מהווה אתגר עבורם; הם נתונים אך ורק לגירויים. חייהם אינם כוללים סיכונים, שכן הם אינם מודעים לסיכונים הללו. הסיכונים אינם בבחינת אתגרים שבמחשבה, אלא הם "מרומזים" באותות; הם אף אינם מצריכים תגובות מתוך החלטה.

כתוצאה מכך בעלי־החיים אינם יכולים להתחייב. מצבם הא־היסטורי אינו מתיר להם ליטול אחריות על חייהם. משום שהם אינם "נוטלים אחריות" על חייהם, הם אינם מסוגלים לעצבם; ומשום שהם אינם מעצבים את חייהם, אינם מסוגלים לשנות את התבנית הזאת. הם אף אינם יודעים שהחיים הורסים אותם, משום שאינם מסוגלים להרחיב את עולמם; עולמם אינו אלא "הפץ" ואין הם יכולים להעניק לו משמעות ולהופכו לעולם סימבולי, בעל תרבות והיסטוריה. כתוצאה מכך אין בעלי־החיים הופכים את תבנית עולמם ל"בהמית", על־מנת להפוך את עצמם ל"בהמיים" — הם אף אינם יכולים לחדול מלהיות בהמיים. אפילו ביער הם נותרים "יצורים בתוך עצמם", כמו בגן־החיות.

לעומתם, בני־האדם מודעים לפעילותם בעולם שבו הם חיים. הם פועלים ביחס למטרות שהם עצמם קובעים, החלטותיהם נעוצות בעצמם וביחסם עם העולם ועם זולתם והם

יוצקים את נוכחותם היוצרת אל העולם, באמצעות השינויים שהם גורמים. בניגוד לבעלי־החיים הם לא רק חיים, אלא אף קיימים;[22] וקיומם הוא היסטורי. בעלי־החיים חיים את החיים ה"כאן" אינו אלא מקום מגוריהם "הביטאט" שבעזרתו בעולם שבו הם יוצרים מחדש ומשנים כל העת. עבור בעלי־החיים. ה"כאן" אינו אלא מקום מגוריהם "הביטאט" שבעזרתו הם יוצרים קשר; עבור בני־האדם, "כאן" פירושו לא רק חלל פיזי, אלא גם היסטורי.

בעצם, בעלי־החיים אינם מכירים כלל במושגים "כאן", "עכשיו", "שם", "מחר" ו"אתמול"; חייהם משוללים מודעות עצמית וקבועים ונחרצים מראש. בעלי־החיים אינם יכולים לחרוג מן הגבולות שכופים עליהם ה"כאן", ה"עכשיו" או ה"שם".

בני־האדם, לעומתם, מודעים לעצמם ולעולם — הם יצורים בעלי תודעה — ולכן הם קיימים ביחס דיאלקטי בין קביעת הגבולות לבין חירותם. בשעה שהם מבחינים בינם לבין העולם, אותו עולם שהם הופכים לאובייקטיבי בשעה שהם מפרידים בינם לבין פעולותיהם, בשעה שהם מציבים עצמם בבסיס החלטותיהם וביחסם אל העולם ואל זולתם — אז גוברים בני־האדם על מגבלותיהם: על "מצבי הגבול".[23] משעה שבני־האדם מכירים בכך שמצבים אלו הם כבלים, מכשולים בדרך לשחרורם, נישאים המצבים הללו, בולטים למול הרקע ומגלים את טיבם האמיתי, כממדים היסטוריים ממשיים של מציאות נתונה. בני־האדם נענים לאתגר בפעולות שויירה פינטו מכנה "פעולות גבול": שכוונתן לשלול ולהתגבר, ולאו דווקא לקבל באורח פאסיבי את ה"נתון". מכאן, שלא רק "מצבי הגבול" כשלעצמם יוצרים אווירה של ייאוש, אלא האופן שבו תופסים אותם בני־האדם ברגע היסטורי נתון: אם מתברר שהם מהווים אזיקים או מחסומים שאין לגבור עליהם. כאשר התפיסה הביקורתית מתגשמת בפעולה, מתפתחת אווירה של תקווה וביטחון וזו מביאה בני־אדם לניסיון

להתגבר על מצבי־גבול אלו. ניתן להשיג זאת אך ורק באמצעות פעולה במציאות היסטורית מסוימת, שבה נתונים "מצבי־הגבול" הללו מבחינה היסטורית. כאשר מציאות זו משתנה ומצבים אלו מתבטלים, מופיעים תחתיהם מצבים אחרים, ואלו מעוררים "פעולות־גבול" חדשות.

ב"חלל" של בעלי־החיים אין "מצבי־גבול", בשל אופים הא־היסטורי. באותה מידה אין הם מסוגלים לבצע מעשי־גבול, הדורשים יחס החלטי כלפי העולם: היבדלות מן העולם ואובייקטיביזאציה שלו על־מנת לשנותו. בעלי־החיים קשורים באורח אורגאני אל ה"חלל" שלהם, ולכן אינם יכולים להפריד בינם לבין העולם. על כך אין הם נתונים למגבלותיהם של מצבי־הגבול — ההיסטוריים — אלא ל"חלל" כולו. והתפקיד הראוי לבעלי־החיים אינו להתייחס אל ה"חלל" שלהם (במקרה זה הוא עשוי להיות העולם), אלא להסתגל אליו. לכן, כאשר בעלי־החיים "מייצרים" קן, כוורת או מאורה, אין הם מייצרים מוצרים, הנובעים מ"מצבי הגבול", כלומר, אין הם משנים את תגובותיהם. פעילותם היצרנית כפופה לסיפוק צורך פיסי, המגרה אך אינו מציב אתגר. "המוצר שמייצר בעל־החיים שייך באורח מידי לגופו ואילו האדם ניצב באורח חופשי מול המוצר שייצר", אמר מארקס במהדורת דירק שטרויק של כתביו משנת 1844.

רק מוצרים הנובעים מפעילותו של יצור, אך אינם שייכים לגופו הוא (אף כי אפשר שמוצרים אלה יישאו את חותמו), עשויים להעניק מימד בעל משמעות להקשר, וזה הופך בכך לעולם. יצור המסוגל לייצר מוצרים שכאלה (מודע בהכרח לעצמו כ"יצור למען עצמו") שוב אינו קיים, אם אינו מצוי בתהליך של קיום בעולם שאליו הוא מתייחס, בדיוק כשם שהעולם לא היה קיים, אלמלא היצור הזה.

ההבדל בין בעלי־החיים — אשר (משום שפעילותם אינה כוללת פעולות־גבול) אינם מסוגלים ליצור מוצרים המנותקים

מהם עצמם — לבני־האדם, אשר באמצעות פעולתם יוצרים תחום של תרבות והיסטוריה, הוא שרק בני־האדם הם יצורי פראקסיס. רק בני־האדם הם הפראקסיס — פראקסיס אשר כמו המחשבה והפעולה, המשנים באמת ובתמים את המציאות הוא מקור הידע והיצירה. פעילותו של בעל־חיים, המתרחשת בלי פראקסיס, אינה יוצרת; פעילותו המשנה של האדם אמנם יוצרת.

בני־האדם הם יצורים משנים ויוצרים, ובהתייחסותם הבלתי־פוסקת אל המציאות מייצרים לא רק מוצרים חומריים — מוחשיים — אלא גם מוסדות חברתיים, רעיונות ותפיסות.[24] באמצעות הפראקסיס המתמשך שלהם בני־האדם יוצרים באורח סימולטאני היסטוריה והופכים ליצורים היסטוריים־חברתיים. מכיוון שבניגוד לבעלי־החיים, בני־האדם מסוגלים להפוך את הזמן לתלת־מימדי, עבר, הווה ועתיד, בכוח יצירתם, הוא מתפתח כתהליך בלתי־פוסק של שינוי, שבו מתגשמות יחידות של תקופה. יחידות אלו אינן יחידות זמן סגורות בתוך עצמן, תאים סטאטיים שבתוכם כלואים בני־האדם. אילו כך היה, היה נעלם תנאי יסודי בהיסטוריה — ההמשכיות. אדרבא, יחידות תקופתיות קשורות זו בזו בדינאמיקה של רצף היסטורי.[25]

תקופה מאופיינת במערכת מורכבת של רעיונות, תפיסות, תקוות, ספקות, ערכים ואתגרים הקשורים באורח דיאלקטי בניגודים שבהם ושואפים למיצוי. הצגתם המוחשית של רעיונות, ערכים, תפיסות ותקוות אלו, וכן המכשולים המעכבים בעד ההומאניזאציה המלאה של האדם, מרכיבים את נושאי התקופה הזאת. נושאים אלו מפנים את תשומת־הלב אל נושאים אחרים, מנוגדים ואולי אף סותרים; הם אף מרמזים על המשימות שיש לבצע. מכאן, שהנושאים ההיסטוריים לעולם אינם מבודדים, עצמאיים, מנותקים או סטאטיים; לעולם הם קשורים באורח דיאלקטי בניגודיהם. נושאים אלה אף אינם מצויים בשום מקום, אלא ביחסי האדם־העולם. מורכבותם של

נושאי תקופה כלשהי, הפועלים פעולת־גומלין אלו על אלו, מרכיבים את ה״עולם התמאטי״ שלה.

בשעה שבני־האדם ניצבים לנוכח ״עולם של נושאים״ המצוי בסתירה דיאלקטית, הם נוקטים בהתאם בעמדות סותרות: יש הפועלים לשמירת המבנים, אחרים — על מנת לשנותם. ככל שמעמיק האנטגוניזם בין הנושאים, שאינם אלא ביטוי של המציאות, נוטים הנושאים הללו ואף המציאות עצמה להפוך למיתוס, ליצור אווירה של אי־רציונאליזם וצרות־אופק. אווירה זו מאיימת לרוקן את הנושאים הללו מכל תוכן ולמנוע מהם את ההיבט הדינאמי האפייני להם. במצב שכזה, אי־רציונאליזם היוצר מיתוס הופך בעצמו לנושא יסודי. הנושא המנוגד לו, השקפת העולם הביקורתית והדינאמית, מבקשת לחשוף את המציאות, לגלות את המיתוס שבה ולהגיע להגשמה מלאה של התפקיד האנושי: שינוי בלתי־פוסק של המציאות למען שחרור האדם. בסופו של דבר, הנושאים מכילים את מצבי־הגבול ואף מצויים בתוכם; המשימות שהם מרמזים עליהן מצריכות פעולות־גבול.[19]

לסיכום, מצבי־גבול מרמזים הן על קיומם של בני־אדם הנהנים ממצבים אלו, במישרין או בעקיפין, והן על אלה שמצבים אלו כופרים בקיומם או בולמים את התפתחותם. מרגע שהם לומדים לראות במצבים אלו מכשול החוסם את דרכם אל אנושיותם, ולאו דווקא קו החוצץ בין היותם לבין היותם לא־כלום, הם מתחילים לכוון את פעולותיהם, שנימת הביקורת שבהן הולכת וגוברת, לעבר השגת האפשרות הבלתי־בדוקה, המתבררת מתוך התפיסה הזאת. לעומת זאת, אלה הנהנים ממצבי־הגבול הנוכחיים רואים באפשרות הבלתי־בדוקה מצב־גבול מאיים, שאין להתיר את התגשמותו, והם פועלים לשמירת הסטאטוס־קוו. לכן, פעולות משחררות על רקע היסטורי חייבות לעלות בקנה אחד לא רק עם הנושאים הגנראטיביים, אלא אף עם אופן תפיסתם את הנושאים הללו.

דרישה זו מצידה מרמזת על דרישה אחרת: חקירת התמאטיקה המשמעותית.

ניתן להציב את הנושאים הגנראטיביים במעגלים קונצנטריים, הנעים מן הכלל אל הפרט. יחידת הזמן הרחבה ביותר, הכוללת טווח מגוון של יחידות ויחידות־משנה — יבשתיות, אזוריות, לאומיות וכיוצא באלה — כוללת נושאים בעלי אופי אוניברסאלי. לדעתי, הנושא היסודי של תקופתנו הוא השליטה. ממנו נובע, שהמטרה הניצבת לפנינו היא השחרור, וזה הנושא המנוגד לשליטה. החלוקה המציקה לנושאים היא המעניקה לתקופתנו את אופיה האנתרופולוגי, שהוזכר לעיל. כדי להגיע להומאניזאציה, שהיא תנאי מוקדם לחיסולו של הסיכוי הבלתי־הומאני, יש הכרח לגבור על מצבי־הגבול שבהם מורדים בני־האדם לדרגת חפצים חסרי־חיים.

במעגלים הקטנים יותר אנו מוצאים נושאים ומצבי־גבול האפייניים לחברות (באותה יבשת או ביבשות שונות), אשר בשל הנושאים ומצבי־הגבול, דומות זו לזו מבחינה היסטורית. למשל, נחשלות, שאין לראותה בנפרד מיחסי־תלות, מייצגת מצב־גבול האפייני לחברות העולם השלישי. המשימה הנובעת ממצב־גבול זה היא לגבור על הסתירה שבין חברות ה״חפצים״ הללו לבין חברות הערים הגדולות; משימה זו מהווה את האפשרות הבלתי־בדוקה של העולם השלישי.

ביחידת הזמן הרחבה יותר, כל חברה כוללת בנוסף על הנושאים האוניברסאליים, היבשתיים וההיסטוריים, גם את הנושאים המיוחדים לה, את מצבי־הגבול המיוחדים לה. במעגלים הקטנים יותר ניתן למצוא את הגיוון התמאטי בתוך אותה חברה, המחולקת לאזורים ואזורי־משנה, ואשר כולם מתייחסים אל המכלול החברתי. אלה כוללים יחידות־משנה של זמן. למשל, בתוך יחידה לאומית אחת ניתן למצוא את הסתירה של ״דו־קיום בין בני דורות שונים״.

בתוך יחידות־המשנה הללו אפשר שניתן לתפוס נושאים לאומיים במשמעותם האמיתית. אפשר שניתן פשוט להרגיש

בהם — לעתים אף הלא־ניתן. אולם אי־קיומם של הנושאים הללו בתוך יחידת־המשנה הוא בלתי אפשרי לחלוטין. העובדה שיחידים באזור כלשהו אינם תופסים נושא גנראטיבי, או שהם תופסים אותו באורח מעוות, עשויה לגלות מצב־גבול של דיכוי, שבני־האדם עדיין שרויים בו.

כללית, הכרה הנתונה לשליטה, אשר טרם עמדה על מצב־גבול בכללותו, מבינה אך ורק את תופעות הלוואי שלו ומעבירה אליהם את הכוח הבולם. שהוא נחלתו של מצב־הגבול.[יז] לעובדה זו נודעת חשיבות עליונה בחקר הנושאים הגנראטיביים. כאשר אין בני־האדם מבינים באורח ביקורתי את המציאות שהם נתונים בה, כאשר הם מבינים אותה למקוטעין ואין רואים את מכלולה, אין הם מכירים אל נכון את המציאות. על־מנת להכירה באמת ובתמים, יהיה עליהם לשנות את נקודת־המוצא שלהם; יהיה עליהם לסגל לעצמם נקודת מבט כוללת של ההקשר, על־מנת להפריד בין הגורמים המרכיבים אותו ולבודדם, ובאמצעות הניתוח הזה להגיע לתפיסה בהירה של המכלול.

כמו כן מן הראוי, שהמתודולוגיה של החקירה התמאטית והחינוך המציב־בעיות ישקיעו את המאמץ הזה להצגת מימדים יאפשר לו להכיר בפעולת־הגומלין של המרכיבים השונים. בינתיים יש לראות את המימדים המשמעותיים שהם עצמם מורכבים מחלקים בפעולת־גומלין כמימדים של מציאות כוללת. אם כך, ניתוח ביקורתי של מימדים אקויסטנציאליים חשובים מאפשר יחס חדש, ביקורתי כלפי מצבי־הגבול. תפיסת המציאות והבנתה באות על תיקונן ורוכשות עומק חדש. כאשר הן מתגשמות בעזרת מתודולוגיה של יצירת מודעות, צץ ועולה בכך חקר הנושאים הגנראטיביים הכלולים בעולם התמאטי המינימאלי (הנושאים הגנראטיביים בפעולת גומלין), או שמא מתחיל להתבהר לבני־האדם אורח חשיבה ביקורתי על־אודות עולמם.

אולם, אם במקרה בני־האדם תופסים את המציאות כדבר דחוס, בלתי־הדיר ותובק־כל, מן ההכרח להתקדם בחקירה באמצעות הפשטה. שיטה זו, אין פירושה הורדת המוחשי לדרגת מופשט (דבר שהיתה בו משום כפירה בטבעו הדיאלקטי), אלא שמירה על קיום שני הגורמים כניגודים דיאלקטיים בפעולת החשיבה. תנועת מחשבה דיאלקטית זו באה לביטוי היטב בניתוח המצב המוחשי, האקויסטנציאלי, ה"מוצפן".[יח] "פיענוח הצופן" דורש מעבר מן המופשט אל המוחשי; הדבר דורש מעבר מן הפרט אל הכלל ואחריו שיבה אל הפרטים; הדבר דורש שהסובייקט יכיר בעצמו כחלק מן האובייקט (המצב האקויסטנציאלי, המוחשי, המוצפן), ויכיר את האובייקט כמצב שבו הוא מוצא את עצמו, יחד עם סובייקטים אחרים. אם פיענוח הצופן נעשה כהלכה, אזי תנועת הגיאות והשפל מן המופשט אל המוחשי, תנועה המתרחשת תוך ניתוח המצב המוצפן, מביאה לידי התבטלות ההפשטה מכוח התפיסה הביקורתית של המוחשי, אשר שוב איננו בכחינת מציאות אטומה ובלתי־חדירה.

כאשר היחיד ניצב לנוכח מצב אקויסטנציאלי מוצפן (רישום או תצלום המביא באמצעות ההפשטה להמחשתה של המציאות האקויסטנציאלית), הוא נוטה "לפצל" את המצב המוצפן הזה. בתוך תהליך הפענוח, פיצול זה תואם את השלב שאנו מכנים "תיאור המצב", והוא מאפשר את פעולת הגומלין בין החלקים המרכיבים את המכלול. המכלול (המצב המוצפן), אשר זכה קודם לכן להבהרה ולפירוט, מתחיל לקבל משמעות, כאשר המחשבה שבה אליו מן המימדים השונים. כיוון שהפענוח הוא הצגתו של מצב אקויסטנציאלי, נוטה המפענח לעבור מן ההצגה אל המצב המוחשי, שבו הוא מוצא את עצמו.

כך אפשר להסביר מבחינה מושגית, מדוע יחידים מתחילים להתנהג באורח שונה לנוכח מציאות אובייקטיבית, ברגע

שהמציאות הזאת תדלה להיראות מבוי סתום, והיא מקבלת את דמותה האמיתית: אתגר לבני־האדם.

בכל שלבי הפענות נותנים בני־האדם ביטוי חיצוני להשקפת־עולמם, ובאופן שבו הם חושבים על העולם ועומדים נכחו — באורח פאטאליסטי, דינאמי או סטאטי — ניתן למצוא נושאים גנראטיביים. קבוצה אשר אינה מבטאת תמאטיקה גנראטיבית באופן מוחשי — עובדה אשר למראית־עין אפשר שפירושה שנושאים אלו אינם קיימים כלל — מעלה דווקא נושא דרמטי ביותר: נושא השתיקה. נושא השתיקה מרמז על מבנה האלם לנוכח כוחם המכריע של מצבי־הגבול.

יש לשוב ולהרגיש, כי אין למצוא בקרב בני־האדם נושאים המנותקים מן המציאות; או אף מנותקים מבני־האדם; שלא לדבר על "שטחי הפקר". ניתן להבינם אך ורק ביחסי האדם עם העולם. חקר הנושא הגנראטיבי הוא חקר מחשבתו של האדם על־אודות המציאות ופעולותיו בה, זה הפראקסיס שלו. ובשל כך ממש, המתודולוגיה המוצעת תובעת מן החוקרים ומן האנשים (אשר בדרך כלל רואים בהם נושאי החקירה הזאת) לנהוג כשותפים למחקר. ככל שבני־האדם מגלים יחס פעיל יותר כלפי חשיפת נושאיהם, כך מעמיקה מודעותם הביקורתית כלפי המציאות, ובהגדירם את הנושאים הללו הם משתלטים על המציאות הזאת.

יש העשויים לחשוב, שאין טעם בשיתופם של בני־האדם כחוקרים בחיפוש אחר הנושאים החשובים שלהם עצמם: כי בהתערבותם הם עלולים להשפיע (שים לב, "התערבותם" של המעורבים בעניין יותר מכול — או אלה שחייבים להיות מעורבים יותר מכול — בחינוכם שלהם) ו"לזייף" את הממצאים, ובכך מקריבים את האובייקטיביות של החקירה. בהשקפה זו נעוצה ההנחה, המוקדמת והמוטעית, כי הנושאים קיימים בטוהרתם האובייקטיבית המקורית מחוץ לתחומי האדם, כאילו הנושאים האלה קיימים כחפצים. בעצם, הנושאים קיימים בתוך בני־האדם ביחסם אל העולם, ביחסם אל עובדות של ממש. עובדה אובייקטיבית אחת עשויה לעורר מכלול שונה של נושאים גנראטיביים ביחידות־משנה תקופתיות שונות. לכן, ישנו יחס בין העובדה האובייקטיבית הנתונה, לבין תפיסתם של בני־האדם את אותה עובדה ובין הנושאים הגנראטיביים.

הנושאים בעלי המשמעות באים לידי ביטוי, על־פי־רוב, בידי בני־האדם, ואם שינו את תפיסתם על־אודות העובדות הנוגעות לנושאים אלו, משתנה גם אופן הביטוי הזה. מנקודת מבטו של החוקר, חשוב לגלות את נקודת המוצא שבה רואים בני־האדם את ה"נתון", ואחר לוודא, האם במהלך החקירה אירע שינוי כלשהו באופן תפיסתם את המציאות. (המציאות האובייקטיבית נותרת, כמובן, בעינה. אם במהלך החקירה משתנה המציאות, אין הדבר גורע מתוקפה של החקירה).

עלינו להכיר בכך, שהשאיפות, המניעים והמטרות המשתמעים בנושאים בעלי־המשמעות הם שאיפות, מניעים ומטרות הומאניים. הם אינם קיימים "אי שם", כישויות סטאטיות: הם מתרחשים. הם היסטוריים כאדם עצמו; ולכן אין להבינם בלי קשר לבני־האדם. לתפוס את הנושאים הללו ולהבינם, פירושו להבין הן את בני־האדם המגשימים אותם והן את המציאות שאליה הם נוגעים. אולם דווקא משום שאי־אפשר להבין את הנושאים הללו במנותק מבני־האדם, חייבים גם בני־האדם המעורבים בכך להבינם. כך הופכת החקירה התמאטית לשאיפה משותפת למודעות של המציאות ושל האדם, וכך היא הופכת לנקודת המוצא לתהליך החינוכי, או לעשייה התרבותית בעלת האופי המשחרר. הסכנה האמיתית הניצבת לפני החוקר איננה בכך, שיתברר שנושאי החקירה, כביכול, הם החוקרים והם עלולים "לזייף" את התוצאות האנליטיות. אדרבא, הסכנה נעוצה בהעברת מוקד החקירה מן הנושאים המשמעותיים אל בני־האדם, וזו עלולה לגרום לראיית בני־האדם כנושאי החקירה. מטרת החקירה לשמש בסיס לטיפוח תכנית חינוכית שבה חוברים יחד המורים־התלמידים והתלמי־

דים־המורים בהכרת אותו האובייקט עצמו, ולכן חייבת החקירה עצמה להתבסס גם היא על הדדיות הפעולה.

אי־אפשר להפוך את החקירה התמאטית, המתרחשת בתום האנושי, לפעולה מכאנית גרידא. בהיותה תהליך של חיפוש, של ידע ומכאן אף של יצירה, על החוקרים לגלות את חדירת הבעיות, בצירוף נושאים משמעותיים. רק אם תהיה החקירה ביקורתית, היא תהיה חינוכית, והחקירה תהיה ביקורתית רק אם תימנע מהגדרות צרות של השקפות חלקיות או "ממוקדות" על־אודות המציאות, ותדבק בהבנת המציאות הכוללת. תהליך חיפושם של הנושאים המשמעותיים חייב, איפוא, לכלול דאגה לקשר שבין הנושאים, דאגה להצגת הנושאים הללו כבעיות ולהקשר ההיסטורי־תרבותי שלהן.

כשם שאסור למחנך לעבד תכנית ולהציגה לבני־האדם, כך אסור לחוקר, היוצא מתוך הנחות שקבע מראש, לעבד "לוח זמנים" לחקר העולם התמאטי עצמו. הן החינוך והן החקירה שנועדה לחוקו, חייבים להיות פעילויות "תואמות" במובנה האטימולוגי של המלה. כלומר, חייבת להיות ביניהם תקשורת וניסיון משותף במציאות, הנתפסת כ"הפיכתה" המתמשכת והמורכבת.

החוקר, אשר בשם האובייקטיביות המדעית, הופך את האורגני לדבר־מה בלתי־אורגני, ההופך את ההשתנות להוויה, את החיים למוות, הוא החושש מפני התמורה. אין הוא רואה בתמורה אות לחיים (הוא אף אינו מתכחש לה, אלא שאינו שואף לה), אלא אות למוות ולניוון. הוא מבקש ללמוד את התמורה — אך מטרתו לבלמה, לא לעודדה ולהעמיקה. מכל מקום, בראותו בתמורה אות למוות ובהפכו את בני־האדם למטרות פסיביות של המחקר, כדי להגיע לדגמים קפואים, הוא מסגיר את אופיו הוא, כהורס החיים.

אני חוזר ואומר: חקר התמאטיקה כרוך בחקר חשיבתם של בני־האדם — חשיבה המתרחשת אך ורק בקרב בני־האדם המבקשים יחדיו את המציאות. אינני יכול לחשוב עבור האחרים או בלעדיהם, ואף אדם אינו יכול לחשוב עבורי. אפילו כאשר חשיבתם של בני־האדם מהולה באמונות תפלות ותמימות, הרי אך ורק תוך הרהור בפעולה יוכלו לשנותם. התהליך הזה חייב לכלול יצירת השפעה על רעיונותיהם — בלי לקלוט את רעיונות הזולת.

בני־אדם הם יצורים "הנתונים בסיטואציה", ומגלים ששורשיהם נעוצים עמוק בתנאי הזמן והמקום המציינים אותם ואשר הם עצמם מציינים. הם יבקשו להרהר ב"סיטואציונאליות" שלהם עד שהדבר יעוררם לפעול ולהשפיע עליה. בני־האדם קיימים משום שהם קיימים בסיטואציה. וקיומם יילך ויגבר, ככל שלא יסתפקו בחשיבה ביקורתית על קיומם, אלא אף יפעלו וישפיעו עליו באורח ביקורתי.

ההרהור על־אודות הסיטואציונאליות הוא הרהור על־אודות עצם תנאי הקיום: חשיבה ביקורתית שבאמצעותה מגלים בני־האדם שהם נתונים ב"סיטואציה". רק כאשר הסיטואציה הזאת חדלה להציג את עצמה כמציאות קשותה, אופפת, או כמבוי סתום ומציק, וכאשר בני־האדם מסוגלים ללמוד לתפוס את המציאות הזאת כסיטואציה אובייקטיבית־פרובלמטית, — רק אז עשויה להתקיים ההתחייבות. בני־אדם צומחים ועולים מתוך שקיעתם ורוכשים את היכולת להתערב במציאות תוך חשיפתה. כך ההתערבות במציאות — זו המודעות ההיסטורית עצמה — מהווה צעד קדימה מן הצמיחה ומביאה למרדעות למצב. הגברת המודעות פירושה העמקת יחס המודעות האפייני לכל צמיחה. מכאן, שכל חקירה תמאטית המעמיקה את המודעות ההיסטורית, היא חינוכית באמת, ואילו כל חינוך אותנטי חוקר את החשיבה. ככל שהמחנכים והמוני־העם מעמיקים להקור את אורח חשיבתו של העם, ובכך הם אף מתחנכים יחדיו, כך הם מוסיפים וחוקרים. על־פי תפיסת החינוך המציב־בעיות, החינוך וההקירה התמאטית אינם אלא שלבים שונים של אותו תהליך עצמו.

בניגוד ל"פקרונות" של שיטת החינוך ה"בנקאית", האנ־

טי־דיאלוגית והלא־תקשורתית, הרי שתכנית הלימודים של השיטה המציבה־בעיות — שיטה דיאלוגית למהדרין — בנויה ומאורגנת על־פי השקפת עולמם של הסטודנטים, שבה מצויים הנושאים הגנראטיביים שלהם עצמם. כך מתרחב היקף תכנית הלימודים ומתחדש בלא הרף. תפקידו של המורה הדיאלוגי בצוות בין־דיסציפלינרי החוקר את העולם התמאטי המתגלה תוך מהלך החקירה ״להציג״ את העולם הזה לבני־האדם, שמהם קיבלו תחילה, אך לא ״להציגו״ כהרצאה, אלא כבעיה.

למשל, הבה נאמר, שעל קבוצה אחת הוטלה המשימה לתאם תכנית לחינוך מבוגרים באזור כפרי, שבו אחוז האנאלפאבתים גבוה במיוחד. התכנית כוללת מבצע הוראת קרוא וכתוב ולאחריו שלב מתקדם יותר. בשלב הראשון מברר החינוך המציב־בעיות וחוקר את ״המלה הגנראטיבית״; בשלב השני, כאשר התלמידים כבר יודעים קרוא וכתוב, הוא מברר וחוקר את ״הנושא הגנראטיבי״.

מכל מקום הבה נעסוק אך ורק בחקר הנושאים הגנראטיביים, או בעלי התמאטיקה בעלת המשמעות.[19] לאחר שהחוקרים מגדירים את תחום פעולתם ומפתחים היכרות ראשונית עמו, באמצעות מקורות־משנה, הם יוזמים את שלב החקירה הראשון. התחלה זו (ככל התחלה בפעילות אנושית כלשהי) כרוכה בקשיים ובסכנות רבים, אשר עד לשלב מסוים הם מקובלים לחלוטין, אך לא תמיד הם מתגלים במגע הראשון עם אנשי האזור עצמם. במגע ראשון זה, על החוקרים לשכנע מספר רב של אנשים להסכים להיפגש פגישה בלתי־פורמאלית, שבה יוכלו לשוחח על מטרות שהייתם באזור. בפגישה זו הם מסבירים את מטרת החקירה, את אופן ניהולה ואת השימוש שייעשה בה; הם מוסיפים ומסבירים שהחקירה לא תתאפשר בלי יחסי הבנה הדדית ואמון. אם המשתתפים מסכימים להקירה ולתהליך שיבוא בעקבותיה,[20] על החוקרים לבקש מתנדבים מקרב המשתתפים, לתפקידי עוזרים. מתנדבים אלה

יאספו שורת נתונים חיוניים על החיים באזור, ומה שחשוב יותר, הם ישתתפו באורח פעיל.

בינתיים יחלו החוקרים לבקר באזור, אך אל להם לכפות את עצמם, אלא עליהם לפעול כצופים בעלי גישה אוהדת ומבינה כלפי מה שעיניהם רואות. אמנם אך טבע הדבר, שהחוקרים באים לאזור כשהם נושאים עמם את ערכיהם המשפיעים על אבחנותיהם, אך אין פירוש הדבר שמותר להם להפוך את החקירה התמאטית לאמצעי לכפות את ערכיהם. המימד היחיד של הערכים הללו, אשר אותו יש לקוות שבני־האדם נשואי החקירה יאמצו לעצמם (בהנחה שהחוקרים אכן נחנו בתכונה זו) היא תפיסה ביקורתית כלפי העולם, תפיסה שפירושה שיטה נכונה להתייחס אל המציאות כדי לחושפה. ואי־אפשר לכפות תפיסה ביקורתית זו. מכאן, שלמן ההתחלה באה החקירה התמאטית לביטוי כמטרה חינוכית, כפעולה תרבותית.

בעת ביקוריהם קובעים החוקרים את ״מטרתם״ הביקורתית באזור הנחקר, כאילו זהו ״צופן״ חי, עצום ויחיד במינו שיש לפענח. הם רואים באזור מכלול, ובכל ביקור מנסים ״לפצלו״ על־ידי ניתוח המימדים החלקיים הנגלים לעיניהם ומטביעים את חותמם עליהם. באמצעות תהליך זה, הם מרחיבים את היקף הבנתם את פעולת־הגומלין אל החלקים השונים והדבר יסייע בידם לחדור מאוחר יותר אל המכלול עצמו.

בשלב פענוח הצופן — לעתים במישרין ולעתים באמצעות שיחות בלתי־רשמיות עם התושבים — הם רושמים הכול במחברותיהם, כולל פרטים הנראים חסרי חשיבות לכאורה: אופן דיבורם של האנשים, סגנון חייהם, התנהגותם בכנסייה ובעבודה. הם רושמים את ניב דיבורם, את הביטויים, אוצר המלים שלהם והתחביר השגור על פיהם (לא את ההיגוי הלוקה, אלא אף דרך בניית המחשבה שלהם).[21]

מן ההכרה, שהחוקרים יסקרו את האזור בנסיבות השונות: עבודה בשדה, פגישה באגודה מקומית (בציינם את התנהגות

המשתתפים, שפתם והיחסים בין המנהיגים והחברים), התפקידים שממלאות הנשים והצעירות, שעות הפנאי, משחקים וספורט, שיחות עם אנשים בבתיהם (בציינם דוגמאות של יחסי בעל־אשה (הורים־ילד). אסור להגיח לפעילות כלשהי להמוק מעיני החוקרים בעת הסקירה הראשונית של האוור. לאחר כל ביקור כזה, על החוקר לסכם דו״ח קצר ולדון בו עם הצוות כולו, כדי להעריך את הממצאים הראשוניים של החוקרים המקצועיים והעוזרים המקומיים גם יחד. על־מנת להקל על השתתפות העוזרים, יש לקיים את ישיבות ההערכה באותו אזור עצמו.

פגישות ההערכה הן השלב השני בפענוח צופן החיים המיוחד. כל אדם מגלה בעבודת הפענוח שלו את אשר ראה, או את אשר הוא חש לנוכח אירוע מסוים או סיטואציה מסוימת, והצגתו זו מהווה אתגר לשאר המפענחים, בכך שהוא מציב לפניהם את אותה מציאות שעליה שקדו גם הם עצמם. ברגע זה הם ״בוחנים מחדש״, באמצעות בחינתם של חבריהם, את ״בחינתם״ הקודמת, ניתוח המציאות של כל מפענח מחזיר, איפוא, את כולם, תוך דו־שיח, אל המכלול, — זה הופך שוב לשלמות. הדבר מצריך ניתוח נוסף מצד החוקרים, ובעקבותיו ישובו ויתכנסו להערכה ולביקורת. נציגי התושבים נוטלים חלק בכל הפעילויות כחברי הצוות החוקר.

ככל שהקבוצה מרבה לפרק את המכלול לגורמים ולשוב ולחברם יחד, כך היא קרבה אל גרעיני הסתירות העיקריות והמשניות האופפות את תושבי האוור. באיתור גרעיני הסתירות הללו אפשר שאפילו בשלב זה יהיו החוקרים מסוגלים לארגן את תכנית הלימודים לפעולתם החינוכית. ואמנם, אם החומר משקף את הסתירות הללו, אין ספק שהוא יכיל את התמטיקה המשמעותית לאוור הזה. אפשר לטעון בביטחון, שסיכויי הצלחתה של פעולה מבוססת על אבחנות אלה גבוהים יותר מפעולה המבוססת על ״החלטות מלמעלה״. אולם, אל לחוקרים ללכת שולל אחר אפשרות זו. מרגע ההבחנה

הראשונית בגרעיני הסתירות הללו (הכוללים את הסתירה העיקרית של חברה כיחידה תקופתית גדולה), יש ללמוד את רמת מודעותם של התושבים לסתירות אלה.

במהותן מורכבות הסתירות הללו ממצבי־גבול, הן כרוכות בנושאים שונים ומרמזות על המשימות שיש להציב. אם בני־האדם לכודים במצבי־גבול אלו ואינם מסוגלים להיחלץ מהם, הרי שהנושא הנובע מאותם מצבים הוא פטאליזם, והמשימה הנובעת מכך היא חוסר המשימה. מכאן, שאף שמצבי־הגבול הם מציאות אובייקטיבית המעוררת צרכים בבני־האדם, יש לחקור בעורתם את רמת מודעותם למצבים אלו.

מצב־גבול כמציאות נתונה עשוי לעורר בקרב בני־אדם באזורים שונים (ואפילו באזורי־משנה של אזור אחד) נושאים שונים ומשימות שונות. לכן, מטרתם הראשונה של החוקרים חייבת להיות להתרכז בידע של מה שגולדמן מכנה ״מודעות אמיתית״ ו״מודעות בכוח״. ״מודעות אמיתית [היא] תוצאה של מכשולים רבים מספור ושל טעויות, שהגורמים השונים של המציאות האמפירית מציבים כנגדה ומציעים להגשמת על־ידי המודעות בכוח״.

מודעות אמיתית פירושה חוסר היכולת לתפוס את ״האפשרויות הבלתי־בדוקות״ הטמונות במצבי־גבול. אך בעוד שאי־אפשר להגשים אפשרות בלתי־בדוקה ברמת ״המודעות האמיתית״ (או הנוכחית), אפשר להבחין בה באמצעות ״פעולת בדיקה״, המגלה את האפשרות שלא נתפסה עד כה. האפשרות הבלתי־בדוקה והמודעות האמיתית קשורות זו בזו, כשם שפעולת הבדיקה והמודעות־בכוח קשורות זו בזו. תפיסתו של גולדמן על־אודות ״הפתרונות המעשיים הבלתי־נתפסים״ (זו ״האפשרות הבלתי־בדוקה״), בנגוד ל״פתרונות המעשיים הנתפסים״ ול״פתרונות המתבצעים עתה״, אשר תואמים את הגדרתו של גולדמן ל״מודעות אמיתית״. לפיכך, העובדה שבשלב החקירה הראשון עשויים החוקרים לתפוס בקווים כלליים את מורכבות הסתירות, אינה מתירה להם לפתוח

בגיבוש תכנית לפעולה חינוכית. תפיסה זו של המציאות היא עדיין נחלתם, לא נחלת המוני־העם.

בהכרה במורכבותן של הסתירות נפתח שלב החקירה השני. החוקרים, הפועלים תמיד כצוות, בוחרים כמה מן הסתירות הללו כדי לפתח קודיפיקאציות לצורך החקירה התמאטית. קודיפיקאציות אלה (תרשימים או תצלומים)[22] הם חפצים המסייעים למפענחים בניתוחם הביקורתי; הכנת קודיפיקאציות אלה חייבת להיות מונחית על־ידי עקרונות מסוימים, ולאו־דווקא על העקרונות המבוססים על העזרים החוותיים המקובלים.

הדרישה הראשונה היא, שהקודיפיקאציות האלה ייצגו מצבים המוכרים לאנשים, אשר התמאטיקה שלהם נתונה לחקירה, כדי שיוכלו לזהות בקלות את המצבים (ומכאן אף את יחסם אליהם). תוך כדי החקירה ובשלב שלאחריה, כאשר הנושאים בעלי־המשמעות מופיעים במסגרת של תכנית־לימודים, אין להציג לפני המשתתפים תמונות בלתי־מוכרות להם מן המציאות. תהליך זה (אף כי הוא דיאלקטי, שכן אלה המנתחים מציאות בלתי־מוכרת עשויים להשוותה למציאות שלהם ולגלות את מגבלותיה של כל מציאות), אינו יכול לבוא לפני תהליך יסודי יותר, המוכתב על־ידי דרגת שקיעתם של המשתתפים, כלומר, התהליך שבו בני־האדם, המנתחים את המציאות שלהם, נעשים מודעים לתפיסותיהם הקודמות, המעוותות, ובכך מגיעים לתפיסה חדשה של המציאות הזאת.

דרישה שאיננה נופלת בחשיבותה בהכנת הקודיפיקאציות היא, שהגרעינים התמאטיים שלה לא יהיו גלויים מדי ואף לא סתומים מדי. אם יהיו גלויים מדי, ידרדרו לכדי תעמולה גרידא, ולא יהיה בכך משום פענוח, מעבר לציון התוכן הברור מאליו, הקבוע מראש. אם יהיו סתומים מדי, קיימת סכנה שיהיו חידה או משחק ניחושים. הקודיפיקאציות הללו מייצגות מצבים אקזיסטנציאליים, ולכן עליהן להיות פשוטות במורכבותן ולהציע אפשרויות שונות לפיענוח, כדי להימנע

מן הנטיות של התעמולה לשטיפת־מוח. קודיפיקאציות אינן סיסמאות; אלא מטרות בנות־הבנה, אתגרים שהחשיבה הביקורתית של המפענחים חייבת להיות מכוונת אליהם.

כדי להציע אפשרויות שונות לניתוח בתהליך הפענוח, על הקודיפיקאציות להיות סדורות כ"מניפה תמאטית". כאשר המפענחים בוהנים אותן, על הקודיפיקאציות להתפרש לעבר נושאים אחרים. אין להפריד דרישה זו (אשר אינה קיימת, אם התוכן התמאטי ברור מדי או סתום מדי) מן ההבחנה ביחסים הדיאלקטיים השוררים בין הנושאים לניגודיהם. באותה מידה, הקודיפיקאציות המשקפות מצב אקזיסטנציאלי יוצרות בהכרח שלמות. מרכיביהן חייבים להתייחס זה לזה ביחס גומלין בהרכב המכלול.

תוך תהליך הפענוח, נותנים המשתתפים ביטוי לתמאטיקה שלהם ובכך מבהירים את "מודעותם האמיתית" כלפי העולם. בעשותם זאת, הם מגלים כיצד הם עצמם פעלו במצב הנתון עתה לניתוח, ובכך מגיעים ל"תפיסת תפיסתם הקודמת". תוך שהם מגיעים למודעות זו, הם לומדים לתפוס את המציאות באורח שונה; בהרחבת אופקי תפיסתם, הם מגלים ביתר קלות ב"מודעות הרקע" שלהם את היחסים הדיאלקטיים שבין שני מימדי המציאות הללו.

בטיפוח "תפיסת התפיסה המוקדמת" ו"ידיעת הידע הקודם", הפענוח מעודד את הופעתה של התפיסה החדשה ופיתוח הידע החדש. תפיסה חדשה זו וידע זה נמשכים באורח שיטתי בעת גיבוש התכנית החינוכית, ההופכת את האפשרות הבלתי־בדוקה לפעולת בדיקה, כפי שהתודעה הפוטנציאלית באה במקום התודעה האמיתית.

הכנת הקודיפיקאציות אף דורשת כי הן ייצגו, ככל האפשר, סתירות "כוללות", שבתוכן מרכיבי מערכת הסתירות באזור הנחקר.[23] כאשר מכינים כל קודיפיקאציה "כוללת" כזו, הסתירות ה"כלולות" בתוכה חייבות אף הן לעבור קודיפיקאציה.

פיענוח הקודיפיקאציות ה"כוללות" ייתבהר באופן דיאלקטי תוך פיענוח אלו ה"כלולות".

בהקשר זה תרם גבריאל בודה תרומה רבת־ערך לשיטתנו. בודה הוא פקיד ציבור מצ'ילה, העובד באחד המוסדות החשובים ביותר בצ'ילה: "המכון לפיתוח אגרארי". תוך כדי השימוש בשיטה זו בשלב שלאחר לימוד הקריאה והכתיבה, הבחין בודה שהאיכרים מגלים עניין בדיונים אך ורק כאשר הקודיפיקאציה נוגעת במישרין לצורכיהם. כל סטייה מקודיפיקאציה זו, כמו גם כל נסיון של המחנך לכוון את דיון הפיענוח לפסים אחרים, הביא לשתיקה ולאדישות. לעומת זאת, הוא הבחין שאפילו כאשר הקודיפיקאציה התרכזה בצורכי האיכרים,[25] הם לא הצליחו להתרכז בשיטתיות בדיון, כאשר זה נטה לעתים קרובות לסטות מן הנושא ולא הגיע לכלל סינתזה.

הישגו של גבריאל בודה בכך, שבאמצעות הדיאלקטיקה שבין הקודיפיקאציות ההכרחיות למשניות הוא הצליח להעביר אל המשתתפים את תחושת המכלול. יחידים שהיו שקועים במציאות והסתפקו במילוי צורכיהם, נחלצו מתוך המציאות הזאת והכחינו בסיבות לצורכיהם. בכך הם מסוגלים להרוג מעבר לרמת התורעה האמיתית אל רמת התודעה בכוח במהירות רבה פי כמה.

לאחר הכנת הקודיפיקאציות ולמידת כל היבטיהן התמאטיים האפשריים בצוות הבין־דיסציפלינארי, פותחים החוקרים את שלב החקירה השלישי, תוך שהם חוזרים אל האזור ופותחים בדו־שיח מפענח ב"חוגי חקירה תמאטית".[26]

דיונים אלה, שבהם מפוענח החומר שהוכן בשלב המוקדם, מוקלטים לשם ניתוח נוסף בצוות הבין־דיסציפלינרי.[27] בנוסף להוקר המשמש מתאם הפענוח, נוטלים חלק בפגישות עוד שני מומחים — פסיכולוג וסוציולוג. תפקידם להבחין בתגובותיהם החשובות (והבלתי־חשובות, כביכול) של המפענחים ולרשמן.

תוך כדי תהליך הפענוח, על המתאם לא רק להקשיב

לאנשים, אלא אף להציג לפניהם אתגרים, תוך שהוא מציב את המצב האקויסטנציאלי המפוענח ואת תשובותיהם כבעיות. הודות לכוחה המטהר של המתודולוגיה נותנים משתתפי חוגי החקירה התמאטית ביטוי חיצוני לשורת תחושות ודעות על עצמם ועל זולתם, דעות ותחושות אשר אולי לא היו באות לידי ביטוי בנסיבות אחרות.

באחת החקירות התמאטיות שהתקיימו בסנטיאגו, דנה קבוצת דייריו של בית דירות בתמונה, שבה נראה שיכור הולך ברחוב ושלושה צעירים משוחחים ביניהם בפינת הרחוב. המשתתפים העירו, כי "היחיד שהוא יצרני ומועיל לארצו הוא השיכור, ששב לביתו לאחר שעבד כל היום תמורת שכר דל, ודואג למשפחתו משום שהוא לא יכול למלא את צורכיהם. הוא הפועל היחיד. הוא פועל הגון ושיכור כמו כולנו".

החוקר [28] התכוון לעסוק בהיבטים של אלכוהוליזם. אפשר שהוא לא היה מגיע לתגובות הללו, אילו הציג לפני המשתתפים שאלון שעיבד בעצמו. אילו שאל ישירות, היו מן הסתם מכחישים ששתו אי־פעם ולו גם לגימה אחת. אך בהערותיהם תוך כדי פענוח המצב האקויסטנציאלי, שאותו יכלו לזהות ואשר יכלו לזהות בו גם את עצמם, הביעו את תחושתם האמיתית.

להצהרות אלה יש שני היבטים חשובים. מחד גיסא, הם נותנים ביטוי מילולי לקשר שבין משכורות זעומות לתחושת הניצול ולשכרות — שכרות כמפלט מפני המציאות, כניסיון להתגבר על אין־האונים המתסכל, כפתרון ההורס בסופו של־דבר אותם עצמם.

מאידך גיסא, הם מבטאים את הצורך להעניק לשיכור ציון טוב. הוא "האדם היחיד המועיל למדינה, משום שהוא עובד והאחרים מתבטלים". לאחר ששיבחו את השיכור הזדהו עמו המשתתפים, כפועלים השותים גם הם — "פועלים הגונים".

לעומת זאת, תארו בנפשכם, את כשלונו של המחנך המוראליסט, המטיף נגד אלכוהוליזם ומציג כדוגמה למידה טובה

דבר־מה, שבעיני האנשים הללו אינו נחשב. לגילוי של מידה טובה. במקרה זה, כמו במקרים אחרים, התהליך הבטוח היחיד הוא שיפור המודעות למצב, וזו חייבת להיות מטרת החקירה התמאטית מתחילתה. (כמובן, שהעלאת המודעות אינה מתמצה במישור של אבחנה סובייקטיבית במציאות, אלא באמצעות פעולה המכינה את בני־האדם למאבק במכשולים בדרך להר־מאגיזאציה שלהם).

בניסיון אחר עם איכרים הבחנתי, שבמשך כל הדיון על־אודות מצב העוסק בעבודה בשדה, שב ועלה בלי הרף הרעיון המרכזי — תביעה להעלאת השכר והצורך להתאחד ולהקים איגוד מקצועי על־מנת להשיג תביעה מסוימת זו. שלושה נושאים נדונו בפגישה אך הרעיון המרכזי נשאר בעינו.

ועתה תארו בנפשכם מחנך המארגן לאנשים הללו תכנית לימודים משלו, הכוללת קריאת טכסטים "מועילים", שמהם אפשר ללמוד ש"המים מצויים בבאר". ואולם כך בדיוק קורה כל העת, הן בתחום החינוך והן בתחום הפוליטיקה, משום שאין מבוזינים בכך, שאופיו הדיאלוגי של החינוך מתחיל בחקירה התמאטית.

לאחר השלמת הפענוח בחוגים נפתח שלב החקירה האחרון, שבו החוקרים לומדים באורח שיטתי ובין־דיסציפלינארי את ממצאיהם. הם מקשיבים לסרטי ההקלטה של הדיונים הקודמים ולומדים את הערותיהם של הפסיכולוג והסוציולוג, מציינים את הנושאים הגלויים והסמויים בטענות שהועלו בעת הדיונים. את הנושאים הללו יש לסווג על־פי מדעי החברה השונים. הסיווג, אין פירושו שבשעת גיבוש תכנית הלימודים ייתפסו הנושאים הללו כשייכים לקטגוריות נפרדות, אלא שכל אחד ממדעי החברה תופס את הנושא מנקודת מבט ייחודית לו. נושא ההתפתחות, למשל, מתאים במיוחד לתחום הכלכלה, אך איננו בלעדי לו. יש למקד נושא זה גם בתחום הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה, הפסיכולוגיה החברתית (תחומים העוסקים בתמורות תרבותיות ובהתאמת היחס והערכים

— שאלות אלה נוגעות באותה מידה לפילוסופיה של ההתפתחות), יש למקדו בתחום מדע המדינה (תחום העוסק בהחלטות הקשורות להתפתחות), לחינוך וכיוצא באלה תחומים. לעולם, אם כן, אל לחוקרים לגשת אל הנושאים המתאפיינים בשלמות בחוסר גמישות. ואכן יהיה זה מצער אם לאחר שנחקרו הנושאים בכל עושר פניהם ובקשר להיבטים אחרים של המציאות, יטופלו לבסוף באופן הבא להקריב, כביכול, את עושרם זה (ומכאן גם את כוחם) על מזבח צרות־האופק של המומחים למיניהם.

לאחר השלמת ההבחנה התמאטית, מציג כל מומחה לפני הצוות הבין־דיסציפלינארי תכנית ל"ניתוח" הנושא שלו. בניתוח זה מחפש המומחה אחר הגרעין היסודי, אשר בעזרת הרכבת יחידות לימוד ויצירת המשכיות, ישרטט תמונה כללית של הנושא. תוך דיון בכל תכנית ותכנית בנפרד, מעלים המומחים האחרים הערות. את אלה ניתן למזג בתוך התכנית ו/או לכלול אותם במאמרים קצרים שייכתבו בנושא בהמשך. למאמרים אלה יש לצרף הערות ביבליוגראפיות, והם משמשים כלי־עזר רבי־ערך בהכשרת המורים־התלמידים לעבודה ב"חוגי התרבות".

אגב המאמץ לנתח את הנושאים המשמעותיים, מכיר הצוות בצורך לכלול כמה נושאי יסוד, אשר לא הועלו במישרין על־ידי האנשים בעת החקירה המוקדמת. הוכח, שהעלאת הנושאים הללו הכרחית ועולה בקנה אחד עם אופיו הדיאלוגי של החינוך. אם תכנית הלימודים היא דיאלוגית, הרי שגם למורים־תלמידים ישנה זכות להשתתף על־ידי הוספת נושאים חדשים שלא הועלו קודם לכן. אני מכנה נושאים אלו "נושאי ציר", על שום חשיבותם. הם מסייעים ביצירת קשר בין שני נושאים שונים ביחידת התכניות וממלאים חלל שעשוי להיווצר ביניהם; או שהם עשויים לתאר את היחסים בין תכנית לימודים כללית להשקפת עולמם של האנשים. מכאן, שאפשר לאתר את אחד הנושאים הללו בראשית היחידות התמאטיות.

התפיסה האנתרופולוגית של התרבות היא אחד מנושאי הציר הללו. היא מבהירה את תפקידם של בני־האדם בעולם ועם העולם, כיצורים משנים ולאו־דווקא מסתגלים.[30]

לאחר השלמת ניתוח התמאטיקה הזאת,[31] מגיע שלב ה"פענוח" שלו: בחירת אפיק התקשורת הטוב ביותר לכל נושא ואופן הצגתו. המיון עשוי להיות פשוט או מורכב. המיון הפשוט משתמש באפיק החזותי (מצויר או גראפי), המישושי או השמיעתי; המיון המורכב משתמש באפיקים שונים.[32] בחירת האפיקים המצוירים או הגראפיים תלויה לא רק בחומר הממוין, אלא גם בשאלה, האם בני־האדם שעמם מבקשים ליצור קשר יודעים קרוא וכתוב, אם לאו.

לאחר מיון התמאטיקה מכינים את החומר הדידאקטי (תצלומים, שקופיות, קטעי סרטים, פוסטרים, חומר קריאה וכיוצא באלה). הצוות עשוי להעלות נושאים אחדים או היבטי נושאים לפני המומחים הבאים מן החוץ, כנושאים לראיונות מוקלטים.

לדוגמה, הבה נבחן את נושא ההתפתחות. הצוות פונה אל כלכלן אחד או כמה, מאסכולות שונות, ומספר להם על התכנית. הוא מזמין אותם להשתתף בראיון בנושא, בשפה שתהיה מובנת לקהל. אם המומחים נענים להצעה, מקליטים ראיון של חמש־עשרה עד עשרים דקות. אפשר גם לצלם את המומחה בשעת הראיון.

כאשר מציגים את הראיון המוקלט לפני חוג התרבות, מבהירים בהקדמה מי הדובר, אלו ספרים כתב, מה עשה ומה מעשיו עתה; בינתיים מקרינים את תמונתו על גבי אקרן. אם, למשל, הדובר הוא פרופסור באוניברסיטה, אפשר לכלול בהקדמה שיחה על דעתם של המשתתפים על אוניברסיטאות וציפיותיהם מהן. קודם לכן מספרים לקהל, שלאחר הראיון המוקלט יתקיים דיון על תוכנו (דיון המשמש מיון שמיעתי). לאחר מכן מדווח הצוות למומחה על תגובת המשתתפים. שיטה זו קושרת את האינטלקטואלים, שכוונתם על־פי־רוב

טובה אך לעתים מוזמנות הם מנותקים מן המציאות שבה נתונים בני־האדם, אל המציאות הזאת. היא גם מעניקה לאנשים הזדמנות לשמוע לבקר את אופן חשיבתם של האינטלקטואלים.

אפשר להעלות נושאים אחדים, או גרעיני יסוד אחדים, באמצעות המחזות קצרות, הכוללות אך ורק את הנושא — בלא "פתרונות"! ההמחזה משמשת מיון, סיטואציה המציבה בעיות שיש לדון בהן.

מקור דידאקטי אחר — כל עוד הוא מתקיים במסגרת החינוך המציב־בעיות ולא על־פי הגישה ה"בנקאית" — הוא הקריאה במאמרים בכתבי־עת, עיתונים או קטעי ספרים (בתחילה מדובר רק בפסקאות) ושיחה עליהם. כמו בראיונות המוקלטים, מציגים תחילה את הסופר לפני הקבוצה ולאחר מכן דנים בתוכנו.

על־פי אותם עקרונות, אין מנוס מניתוח של מאמרי מערכת לאחר כל אירוע: "מדוע עיתונים שונים מנתחים באופן שונה את אותה עובדה עצמה?" שיטה זו מסייעת לפתח חוש ביקורת, כדי שיגיבו על הכתוב בעיתונים או על שידורי החדשות ברדיו, לא כאובייקטים פסיביים של "הודעות רשמיות" המכוונות אליהם, אלא כבעלי מודעות המבקשים את חירותם.

כאשר כל החומר הדידאקטי מוכן, ולאחר שמצרפים אליו חוברות הדרכה קצרות כמבוא, מוכן צוות המומחים להציג בפני בני־האדם את נושאיהם שלהם בצורה שיטתית ומורחבת. התמאטיקה שיצאה מן האנשים שבה אליהם — לא כתוכן שיש לאחסנו, אלא כבעיות שיש לפותרן.

משימתם של מורי החינוך הבסיסי היא להציג את התכנית הכללית למבצע החינוכי. האנשים ימצאו בתכנית זו את עצמם; היא לא תהיה זרה להם, שכן היא צמחה יחד אתם. המחנכים גם מסבירים (בהתבסס על אופיו הדיאלוגי של החינוך) את קיום נושאי הציר במערכת ואת חשיבותם.

אם אין למחנכים די מימון לקיום החקירות התמאטיות

המוקדמות שתוארו לעיל, הם עשויים — בידיעה מינימאלית של המצב — לבחור כמה נושאי יסוד שישמשו "מיון לשם חקירה". הם אף עשויים לפתוח בנושאי פתיחה ובו בזמן ליזום חקירה תמאטית נוספת.

אחד מנושאי היסוד הללו (שאני רואה בו נושא מרכזי והכרחי) הוא התפיסה האנתרופולוגית של התרבות. בין אם האנשים הם איכרים או פועלים עירוניים, לומדים לקרוא או מהווים חלק מתכנית לימודים מתקדמת יותר, נקודת־המוצא של רצונם להרחיב את ידיעותיהם (במובנו האינסטרומנטאלי של המושג) היא הוויכוח על התפיסה. בעת הדיון על עולם התרבות, מבטאים בני־האדם את רמת מודעותם למציאות, שבה באים לביטוי הנושאים השונים. שיחתם נוגעת להיבטים שונים של המציאות והם לומדים לבחנם ביתר ביקורתיות. היבטים אלה כרוכים בנושאים רבים אחרים.

על־סמך הניסיון שצברתי ביכולתי לטעון שתפיסת התרבות שנדונה באופן דמיוני על כל היבטיה, או לפחות מרביתם, תפיסה זו עשויה להוסיף היבטים שונים לתכנית חינוכית. בנוסף לכך, לאחר כמה ימי דו־שיח עם המשתתפים בחוגי התרבות, המתנכים עשויים לשאול את המשתתפים ישירות: "באלו נושאים נוספים נוכל לעסוק?" ותשובתו של כל אדם נרשמת ומועלית בן־רגע לפני הקבוצה כנושא לדיון.

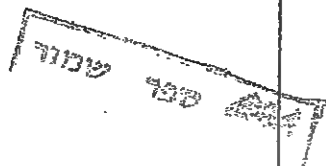
לדוגמא, אחד מחברי הקבוצה עשוי לומר: "הייתי רוצה לדבר על הלאומיות". "בסדר", אומר המהנך, רושם לפניו את ההצעה ומוסיף: "מה פירוש לאומיות? מדוע יש לנו עניין לדון בלאומיות?" על־פי ניסיוני, כאשר מעלים הצעה כלשהי לפני הקבוצה כבעיה, עולים וצצים נושאים אחרים. אם באזור שבו, למשל, נפגשים בלילה אחד שלושים חוגי תרבות, כל ה"מתאמים" (המתנכים) נוהגים כך, יהיה לצוות המרכזי שפע של חומר תמאטי מגוון לחקירה.

החשוב מכול, מבחינת המחנך הליברטאני, הוא שהאנשים ילמדו לחוש את עצמם כאדונים על אורח חשיבתם, על־ידי

דיון במחשבות ובהשקפות עולמם, כפי שאלה באים לביטוי בעקיפין או במישרין בהצעותיהם ובהצעות חבריהם.

ההשקפה החינוכית הזאת יוצאת מתוך האמונה, שאין בכוחה להציג את תכניותיה שלה, אלא עליה לחפש אחר התכנית הזאת ולגבשה תוך דו־שיח עם בני־האדם, ולכן היא משמשת להצגת הפדגוגיה של המדוכאים, אשר המדוכאים חייבים ליטול חלק בפיתוחה.

פרק 4

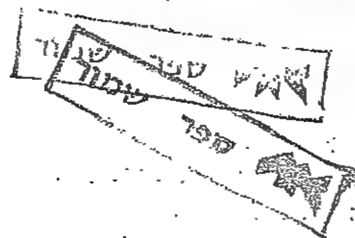


אנטי־דיאלוגיות ודיאלוגיות כדפוסים של תאוריות מנוגדות של פעולה תרבותית; הראשונה ככלי לדיכוי והשנייה ככלי לשחרור; תאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית ואיפיוניה: כיבוש, הפרד ומשול, מניפולאציה ופלישה תרבותית; תאורית הפעולה הדיאלוגית ואיפיוניה: שתוף פעולה, אחדות, אירגון וסינתיזה תרבותית.

בפרק זה נגחת את התיאוריות של הפעולה התרבותית שהתפתחה מדפוסים אנטי־דיאלוגיים ודיאלוגיים וכן נעיר הערות אהרות על הנושאים שהועלו בפרקים הקודמים, אם כדי להרחיבם ואם כדי להבהיר טענות חדשות.

אפתח בטענה, שבני־האדם, כיצורי פראקסיס, נבדלים מבעלי־חיים, שאינם אלא יצורי פעילות טהורה. בעלי־החיים אינם מתייחסים אל העולם; הם שקועים בו. בני־האדם צומחים מתוך העולם, הופכים אותו לדבר אובייקטיבי, ובכך מסוגלים להבינו ולשנותו בפעולתם.

בעלי־החיים אינם עובדים, אלא חיים במסגרת שממנה אינם מסוגלים להתעלות. מכאן, שכל בעל־חיים חי בהקשר ההולם אותו, הקשרים אלה פתוחים לפני בני־האדם, אך אינם מסוגלים ליצור קשר בינם לבין עצמם.



אולם פעילותם של בני־האדם מורכבת מעשייה וממחשבה: זהו פראקסיס; הוא משנה את העולם. ובתור פראקסיס הוא דורש תיאוריה שתבהיר אותו. פעילותם של בני־האדם היא הלכה ומעשה; מחשבה ופעולה. וכפי שהבהרתי בפרק 2, אי־אפשר לצמצמה לידי ורבאליזם או אקטיביזם.

הכרותו הידועה של לנין: "בלי תיאוריה מהפכנית אין תנועה מהפכנית", פירושה שאין להגשים את המהפכה באמצעות ורבאליזם או אקטיביזם, אלא באמצעות הפראקסיס, כלומר, במחשבה ובפעולה, המכוונות אל המבנים הטוענים שינוי. המאמץ המהפכני לשנות את המבנים הללו מן הקצה אל הקצה אינו יכול להגדיר את מנהיגיו, כהוגיו ואת המדוכאים כמבצעיו, ותו לא.

אם המחויבות האמיתית לעניינם של בני־האדם, הכרוכה בשינוי המציאות המדכאת אותם, זקוקה לתיאוריה של פעולה משנה, הרי שתיאוריה זו אינה יכולה שלא ליחס לבני־האדם תפקיד חשוב ביותר בתהליך השינוי. המנהיגים אינם יכולים לנהוג במדוכאים כבאקטיביסטים גרידא, שיש למנוע מהם את ההזדמנות לחשוב ויש להתיר להם אך ורק את אשלית הפעולה, בעוד שלאמיתו־של־דבר הם יוסיפו להיות מנוצלים — במקרה זה בידי אויבי הניצול, כביכול.

על המנהיגים מוטלת אמנם האחריות לתאם — ולעתים אף לכוון — ואולם אלה המונעים מן המדוכאים את הפראקסיס, פוסלים בכך גם את הפראקסיס שלהם עצמם. בכך שהם כופים את דברם על זולתם, הם מעוותים את המלה ויוצרים סתירה בין שיטותיהם למטרותיהם. אם מחויבותם לרעיון החירות היא אמיתית, לא יוכלו מעשיהם ומחשבותיהם להוסיף ולהתקיים בלי פעולתם ומחשבתם של האחרים.

הפראקסיס המהפכני חייב לעמוד בניגוד לפראקסיס של קבוצות־האליטה השליטות, שכן ניגוד זה הוא בטבעם. הפראקסיס המהפכני אינו יכול לשאת את הפיצול האבסורדי, שעל־פיו הפראקסיס של המוני־העם אינו אלא ציות להחלטות המנהיגים — פיצול המשקף את השיטות המנחות את קבוצות האליטה השליטות. הפראקסיס המהפכני הוא אחדות אחת, ואין המנהיגים יכולים לנהוג במדוכאים כבתוך שלהם.

ניצול, הפרחת סיסמאות, "הפקדה", ניהול והכתבה — כל אלה אינם יכולים להיות מרכיביו של פראקסיס מהפכני, דווקא משום שהם מרכיבי השליטה. על־מנת לשלוט, אין לשולט ברירה אלא למנוע מבני־האדם את הפראקסיס, את זכותם לומר את דברם ולחשוב את מחשבתם הם. הוא אינו יכול לפעול מתוך דו־שיח; בעיניו, פירושה של זו ויתור על יכולתו לשלוט והצטרפות למאבק למען המדוכאים, או אובדן השלטון בשל טעויות בהישוב.

אדרבא, מנהיגים מהפכניים שאינם פועלים מתוך יחסי דו־שיח עם בני העם סיגלו לעצמם את מאפייניו של השליט ואינם מהפכנים באמת ובתמים; או שהוטעו מכול וכול בתפיסתם את תפקידם — וכשבויים בידי כיתתיותם הם — גם אז אינם מהפכנים. הם עשויים אף להגיע לשלטון. אך תוקפה של כל מהפכה, הנובעת מפעולה אנטי־דיאלוגית, מוטל בספק, בספק כבד.

מן ההכרח שהמדוכאים יטלו חלק בתהליך המהפכני תוך מודעות ביקורתית גוברת לתפקידם כנושאי התמורה. אם הם נקלטים בתהליך הזה כיצורים חסרי כל משמעות, שבחלקם הם עצמם ובחלקם הם דמות מדכאיהם, כפי שאימצוה לעצמם — ואם הם מגיעים לשלטון כשהם מגלמים עדיין את חוסר המשמעות שנכפתה עליהם בשל מצב הריכוי — אני טוען שהם רק ידמו בנפשם שהגיעו לשלטון.[1] הכפילות האקזיסטנציאלית שלהם עלולה אף להביא לצמיחת אווירה של כיתתיות, שהוביל לכינון מנגנונים שיחתרו תחת אושיות המהפכה.

אם לא ילמדו המדוכאים להכיר בחוסר המשמעות הזאת תוך כדי התהליך המהפכני, הם עלולים ליטול בו חלק ברוח

נקמנית ולאו דווקא ברוח מהפכנית.[2] הם עלולים לשאוף למה־
פכה כאמצעי שלטון, לא כדרך לחירות.
אם קורה שמנהיגים מהפכניים המגשימים את ההומאניזם
באמת ובתמים נתקלים בקשיים, הרי שקשיים אלה הם כאין
וכאפס לעומת קשייהם והבעיות שעלולה להיתקל בהן קבוצת
מנהיגים המנסה (ולו גם מתוך הכוונות הטובות ביותר)
לבצע את המהפכה עבור העם. ניסיון כזה דומה לביצוע
המהפכה בלי העם, שכן העם ייגרר לתוך התהליך הזה באותן
שיטות ונוהגים שהיו מקובלים בעת דיכויו.
במהפכה אמיתית אין כל מנוס מדו־שיח עם העם. זה
הדבר המבדיל בין מהפכה לבין הפיכה צבאית. איש אינו
מצפה ממנהיגי הפיכה לדו־שיח — אלא רק להונאה (על־מנת
לזכות ב"חוקיות"), או להפעלת כוח (על־מנת לדכא). במוק־
דם או במאוחר, על המהפכה ליזום דו־שיח אמיץ עם המוני־
העם. עצם חוקיותה טמונה בדו־שיח.[3] הדו־שיח אינו יכול
לעורר פחד בלב העם מפני האפשרות להתבטא, מפני האפ־
שרות להשתתף באורח פעיל בשלטון. מנהיגי המהפכה חייבים
ליטול עליהם את האחריות לדבר עמם בגילוי־לב על הישגי
המהפכה, על שגיאותיה, טעויותיה וקשייה. ככל שהדו־שיח
נפתח מוקדם יותר, כך התנועה מהפכנית יותר. דו־שיח זה,
שאין מנוס ממנו במהפכה, עולה בקנה־אחד עם צורך חיוני
אחר: בני־האדם כיצורים שאינם מסוגלים להיות אנושיים
באמת ובתמים בלי תקשורת, שכן ביסודם הם יצורים קומוני־
קאטיביים. מניעת התקשרות, פירושה הורדת בני־האדם לדר־
גת "חפצים" — וזהו תפקיד המדכאים, לא המהפכנים.
ברצוני להדגיש, שהגנתי על הפראקסיס אין בה כל דיכו־
טומיה, שבאמצעותה יש לחלק את הפראקסיס הזה לשלב
המוקדם, שלב המחשבה, ולאחריו שלב העשייה. העשייה
והמחשבה מתרחשות בד בבד. אולם ניתוח ביקורתי של המ־
ציאות עשוי לגלות שצורת עשייה מסוימת איננה אפשרית או
איננה הולמת ברגע מסוים. ולכן, אין להאשים באי־עשייה

את אלה המכירים בחוסר האפשרות, או חוסר הטעם שבצורת
עשייה מסוימת (ועל־כן טוענים שיש לדחותה או להחליפה),
השיבה ביקורתית — גם היא עשייה.
ציינתי כבר, שבחינוך אין הניסיון מצד המורה־התלמיד
להבין דבר־מה בר־הבנה מתמצה באותו דבר עצמו, שכן פעו־
לתו עוברת אל התלמידים־המורים האחרים, כך שהדבר בר־
ההבנה מיישב את יכולתם להבין. הוא הדין בעשייה המהפ־
כנית. כלומר, המדוכאים והמנהיגים גם יחד הם נושאי העשייה
המהפכנית, והמציאות משמשת אמצעי לשינוי פעולתן של
שתי הקבוצות. על־פי תיאורית פעולה זו אין לדבר על
פועל, אלא על פועלים, או מוטב — פועלים בתקשורת
הדדית.
יש הטוענים שההנחה הזאת מרמזת על חלוקה, דיכוטומיה
וקרע בקרב הכוחות המהפכניים; לאמיתו־של־דבר, היא
מרמזת על ההיפך הגמור: השיתוף ביניהם. לבד מהשיתוף
הזה, אכן רואים דיכוטומיה: מנהיגים מחד גיסא והמוני־העם
מאידך גיסא, בהעתק של יחסי דיכוי. התכחשות לשיתוף זה
בתהליך המהפכני, הימנעות מדו־שיח עם העם באמתלה של
ארגונו, של חיזוק השלטון המהפכני, או הבטחתה של חזית
מאוחדת אינן אלא פחד מפני החירות. זהו פחד או חוסר אמון
בבני־האדם. אך אם אי־אפשר לבטוח בהמוני־העם, אין
שחרור; במקרה זה המהפכה אינה מתבצעת אפילו למען
העם, אלא בידי העם למען המנהיגים: וזו סתירה פנימית
מוחלטת.
המהפכה אינה מתבצעת בידי המנהיגים למען העם, ולא
בידי העם למען המנהיגים, אלא ביחד תוך אחווה שאינה
ניתנת לערעור. אחווה זו נולדת אך ורק כאשר המנהיגים
מגלים אותה, בעקבות מפגשם הצנוע, האוהב והאמיץ עם
העם. לא כל בני־האדם נחנו בדי אומץ למפגש הזה —
ואולם כאשר הם מתחמקים מן המפגש הם מאבדים את גמי־
שותם ונוהגים בזולתם כבחפצים גרידא; במקום לטפח חיים,

הם הורגים; במקום לבקש חיים, הם בורחים מהם. ואלה הם מאפייני המדכאים.

יהיו שיחשבו כי ההכרזה על כוונת הדו־שיח — מפגש בין בני־האדם החיים בעולם במטרה לשנותו — היא נאיבית, אידיאליסטית ודמיונית.[7] אך אין דבר אמיתי ומוחשי יותר מבני־האדם החיים בעולם, תוך מגע עמו, מבני־האדם החיים זה עם זה — וישנם אנשים הפועלים נגד זולתם, כמעמדות מדכאים ומדוכאים.

מהפכה אמיתית מנסה לשנות את המציאות המולידה מצב עניינים זה, המונע מבני־האדם את אנושיותם. אלה אשר המציאות הזאת משרתת את האינטרסים שלהם אינם יכולים לבצע את השינוי; על המדוכאים מוטל להשיג שינוי זה ביחד עם מנהיגיהם. אולם, אמת זו חייבת להיות עקבית להלוטין; כלומר, על המנהיגים להגשימה, באמצעות שיתוף עם העם. בשיתוף זה צומחות שתי הקבוצות יחד, והמנהיגים, תחת שימנו את עצמם, משובצים בתפקידיהם או שמינוים מאושר בפראקסיס שלהם יחד עם הפראקסיס של העם.

ישנם רבים השבויים בידי השקפת עולם מכאניסטית ואינם מבינים, שמצבם הממשי של בני־האדם מתנה את מודעותם לעולם וכי מודעות זו מתנה את יחסם ואת דרכי התמודדותם עם המציאות. הם חושבים, שאפשר לשנות את המציאות באופן מכאני,[8] בלי להעמיד את מודעותם המזויפת של בני־האדם כבעיה או באמצעות העשייה המהפכנית, לפתח מודעות פחות מזויפת. אין מציאות היסטורית שאיננה הומאנית. אין היסטוריה בלי בני־אדם ואין היסטוריה למען בני־אדם; ישנה רק היסטוריה של בני־האדם, פרי עמלם ואשר (כפי שציין מארקס) היא עצמה יוצרת אותם. כאשר נמנעת מן הרוב זכותו ליטול חלק בהיסטוריה כסובייקט, הוא הופך לנשלט ולמנוכר. ובכן, העלאת מעמדם של בני־האדם מאובייקטים לסובייקטים — זוהי מטרתה של כל מהפכה אמיתית — מח־

ייבת את בני־האדם לפעול ולחשוב על המציאות הזקוקה לשינוי.

מושמעת הטענה, כי בעצם המחשבה על מציאות הדיכוי וגילוי מעמדם כאובייקטים כבר הופכים בני־האדם לסובייק־טים, אך זו טענה אידיאליסטית. אולם, העובדה שבני־האדם מגבשים את תפיסתם את עצמם, אין פירושה שהפכו לסוביי־קטים, אלא, כדברי אחד משותפיי למחקר,[9] כי הם "סובייק־טים בהמתנה" — והמתנה זו מביאה אותם לחזק את מעמדם החדש.

לעומת זאת, תהיה זו טעות להאמין, שהאקטיביזם (שאינ־נו עשייה אמיתית) הוא הדרך למהפכה. בני־אדם ביקורתיים באמת ובתמים כאשר הם חיים בתוך מכלול הפראקסיס, כלו־מר, אם עשייתם כוללת בתוכה חשיבה ביקורתית, המארגנת יותר ויותר את אורח מחשבתם ובכך מביאה אותם לעבור מידיעה תמימה בתכלית על המציאות למישור גבוה יותר, המאפשר להם לראות את הסיבות למציאות הזאת. אם מנהיגי המהפכה מונעים מבני־העם את זכותם זו, הם פוגעים ביכו־לתם לחשוב — או לפחות לחשוב כראוי. מנהיגי המהפכה אינם יכולים לחשוב בלי העם או למענו, אלא אך ורק עמו.

לעומתם, קבוצות האליטה השליטות יכולות לחשוב בלי העם — ואכן הם עושות זאת — אף כי אין הן מתירות לעצמן את המותרות שבאי־היכולת לחשוב על־אודות העם, על־מנת להיטיב להכירו ובכך לשלוט בו ביתר יעילות. כתוצאה מכך, כל דו־שיח נראה לעין או תקשורת בין קבוצות האליטה השונות להמונים, הוא בעצם הפקרה של "הודעות", שכל כוונתן להפעיל השפעה מאלפת.

מדוע אין קבוצות אלה מותשות ונחלשות מכך שאינן חושבות עם העם? משום שבני־העם מהווים את ניגודם, את עצם הסיבה לקיומם. אילו חשבו קבוצות האליטה עם העם, היתה מתבטלת הסתירה ביניהם והן לא היו יכולות עוד לשלוט: מנקודת מבטם של השליטים בכל תקופה ותקופה


ספר שחור

חשיבה נכונה, פירושה אי־חשיבה של בני־העם. נייבוהר כותב:

"אדם אחד, מר גידי שמו, שהיה ברבות הימים לנשיא החברה המלכותית, העלה התנגדויות שניתן להעלות כמותן בכל מדינה: 'גם אם מבצע הנחלת ההשכלה למעמדות הפועלים העניים טוב לכאורה, הוא עלול להזיק לאורח־חייהם ולאושרם; הוא עלול ללמדם לבוז לגורלם, תחת שיהפכם למשרתים טובים בחקלאות ובשאר המלאכות המייגעות; תחת שילמדם מהו ציות, הוא עלול להפכם לסוררים ומורים, כפי שהוכח במדינות התעשייתיות; הוא יאפשר להם לקרוא מנשרי הסתה, ספרים מרושעים ופרסומים הכופרים בנצרות; הוא עלול לעודדם להתחצף כלפי הממונים עליהם, ובתוך שנים אחרות ייאלצו הרשויות להפעיל נגדם יד חזקה'".

רצונו האמיתי של מר גידי (זהו אף רצונן של קבוצות האליטה היום, אף כי אין הן מגנות את החינוך העממי באופן כה ציני וגלוי) היה, שבני־העם לא יחשבו. שכן האדונים גידי בכל הזמנים, בהיותם מעמד מדכא, אינם יכולים לחשוב עם העם או להניח לעם לחשוב בעצמו.

מכל מקום, אין זה הדין באשר למנהיגים המהפכניים; אם הם אינם חושבים עם העם, הם מאבדים את חיוניותם. העם הוא רחמם, מקור חייהם, ולא רק נושא למחשבה. אמנם גם על המנהיגים המהפכניים מוטל לחשוב על העם, על־מנת להיטיב להבינו, אך חשיבה זו נבדלת מזו של קבוצות האליטה; שכן בחשיבה על־אודות העם, על־מנת לשחררו (ולא לשלוט בו) תורמים המנהיגים מעצמם למחשבתו של העם. החשיבה האחת היא זו של האדון; והאחרת היא חשיבתו של החבר.

מעצם טיבה, שליטה מחייבת קיומו של קוטב שליט ולעומתו קוטב נשלט וביניהם סתירה אנטי־תזית; שחרור מהפכני, שכוונתו לנסות ולפתור את הסתירה הזאת, מניח לא

רק את קיומם של הקטבים הללו, אלא אף את קיומה של קבוצה מנהיגה, הצומחת אגב הניסיון הזה. קבוצה זו מזדהה עם דיכויו של העם, שאם לא כן אינה מהפכנית. עצם המחשבה על העם, כדרך שנוהגים השליטים, בלי כל תרומה משל עצמם, מבטיחה שהמנהיגים יחדלו להיות מנהיגים מהפכניים.

בתהליך הדיכוי מתקיימות קבוצות האליטה, על "מוות בחיים" של המדוכאים ומוצאות אישור לקיומן ביחסים אנכיים בינן לבין המדוכאים; בתהליך המהפכני פתוחה לפני המנהיגים, הצומחים אגב התהליך הזה, דרך אחת בלבד להגיע לידי אותנטיות: עליהם "למות", על־מנת שיוכלו להיוולד מחדש באמצעות המדוכאים ועמם.

נוכל לומר בלי היסוס, כי בתהליך הדיכוי, האחד מדכא את זולתו; איננו יכולים לומר שבתהליך המהפכה האחד משחרר את זולתו, ואף לא כי האחד משחרר את עצמו, אלא שבני־האדם משחררים יחד זה את זה. הנחה זו, אין כוונתה להפחית מחשיבותם של המנהיגים המהפכניים, אלא אדרבא, להדגיש את ערכם. וכי מה חשוב יותר מאשר לחיות ולעבוד עם המדוכאים, עם "נידחי החיים", עם החלכאים והנדכאים? בשיתוף זה ימצאו המנהיגים המהפכניים לא רק את זכות קיומם, אלא אף סיבה לשמחה. מעצם טבעם, מנהיגים מהפכניים יכולים לעשות את אשר קבוצות האליטה — מעצם טבען — אינן יכולות לעשות באותנטיות.

כל התקרבות של קבוצות האליטה, כמעמד, אל המדוכאים מתבטאת בנדיבות מזויפת, המתוארת בפרק 1. אולם המנהיגים המהפכניים אינם יכולים להיות נדיבים מתוך שקר או לנצל. בעוד שקבוצות האליטה המדכאות עולות כפורחות תוך רמיסת העם ברגל גאווה, יכולים המנהיגים המהפכניים לפרוח אך ורק תוך שיתוף עם העם. מכאן שפעילותו של המדכא בהכרח אינה הומאנית, ואילו פעילותו של המהפכן היא הומאנית בהכרח.

הן חוסר ההומאניות של המדכאים והן ההומאניזם המהפכני מפיקים תועלת מן המדע. אולם בשירות המדכאים משמ־

שים המדע והטכנולוגיה כדי להפחית במעמדם של בני־האדם ולהורידם לדרגת "חפצים"; ואילו בשירותם של המהפכנים הם משמשים לקדם את ההומאניזאציה. על המדוכאים להפוך לנושאי התהליך המהפכני, שאם לא כן ימשיכו להיראות כחפצים בעלי עניין מדעי.

ההומאניזם המהפכני־המדעי אינו יכול לנהוג במדוכאים בשם המהפכה כבאובייקטים לניתוח (ובהתבסס על הניתוח הזה) לתת להם מרשמים להתנהגות. פירוש הדבר: כניסה לאחד המיתוסים של אידיאולוגיית הדיכוי — האבסולוטיזאציה של הבורות. מיתוס זה מניח שקיים אדם הגוזר על זולתו להיות נבער מדעת. האדם הגוזר זאת מגדיר את עצמו ואת בני המעמד שאליו הוא שייך כבעלי הידע, או אלה אשר נולדו לדעת: ובכך הוא מגדיר את האחרים כישויות שונות. מלותיהם של בני מעמדו הופכות להיות מלים "אמיתיות", שאותן הוא כופה או מנסה לכפות על זולתו: המדוכא, שמלותיו נגזלו ממנו. הגוזל את מלות זולתו ממנו מטיל ספק עמוק ביכולתם של האחרים ותושבם להסרי־אונים. בכל פעם שהם אומרים את דברם ואינם שומעים את דברי אלה שעליהם אסרו לדבר, הם מסכינים יותר עם העצמה והשלטון, וגוברת נטייתם להדריך, לצוות ולפקד. קיומם הופך להיות תלוי בקיומו של אדם הנתון למרותם. בנסיבות שכאלה אין הדו־שיח אפשרי.

לעומתם, מנהיגים מהפכניים מדעיים והומאניסטים אינם יכולים לקבל את המיתוס על־אודות בורותו של העם. אין להם זכות ולו גם לרגע קט, להטיל ספק בכך שזהו אכן מיתוס. אין הם יכולים להאמין כי הם, ורק הם, יודעים משהו — שכן פירוש הדבר פקפוק ביכולתו של העם. אף כי בעצם, ההכרה כי בשל מודעותם המהפכנית הם נהנו בידע מהפכני כלשהו, השונה מן הידע האמפירי הרווח בעם, אין הם יכולים לכפות את עצמם ואת הידע שלהם על העם. אין הם יכולים להטיף לעם בסיסמאות, עליהם לפתוח בדו־שיח עמם, כדי

שהידע האמפירי של העם על־אודות המציאות, השואב את עידודו מן הידע הביקורתי של המנהיגים יהפוך בהדרגה לידע על־אודות הסיבות למציאות.

תהא זו תמימות לצפות, שקבוצות האליטה המדכאות יבקרו את המיתוס בדבר האבסולוטיזאציה של בורותו של העם; היתה בכך סתירה, אם מנהיגים מהפכניים לא היו נוהגים כך, ואילו היו נוהגים על־פי המיתוס הזה היתה הסתירה אף מעמיקה. תפקיד המנהיגים המהפכניים להציג את המיתוס הזה כבעיה, ואף את כל המיתוסים המקובלים על קבוצות האליטה המדכאות לשם הדיכוי. אם, לעומת זאת, יוסיפו המנהיגים המהפכניים לחקות את שיטות השליטה של המדכאים, עשוי העם להגיב באחת משתי דרכים. בנסיבות היסטוריות מסוימות הוא עשוי להפוך למאולף בידי התכנים החדשים שהפקידו בידיו המנהיגים. בנסיבות אחרות הוא עלול להיבהל מן ה"מלה" המאיימת שהנחילו לו המדכאים.[7] בכל מקרה אין הוא הופך למהפכני. במקרה הראשון, המהפכה היא אשליה; בשני — בלתי־אפשרית.

כמה אנשים בעלי כוונות טובות אך מוטעות לחלוטין מניחים, כי משום שתהליך הדו־שיח מתארך,[8] (הנחה בלתי־נכונה) עליהם לבצע את המהפכה בלי כל תקשורת, באמצעות "הודעות" וכי ברגע שהמהפכה תנחל הצלחה, יפתחו במאמץ חינוכי יסודי. הם אף מצדיקים את הנוהג הזה באומרם, כי אי־אפשר להגשים חינוך — חינוך משחרר — קודם לתפיסת השלטון.

מן הראוי לנתח כמה נקודות יסוד הטמונות בהנחות הללו. אנשים אלו (או מרביתם) מאמינים בהכרח שבדו־שיח עם העם, אך אינם מאמינים שאפשר לפתוח בדו־שיח הזה קודם לתפיסת השלטון. בהתכחשותם לאפשרות שהמנהיגים יתנהגו באורח חינוכי ביקורתי קודם לתפיסת השלטון, הם מתכחשים לאופיה החינוכי של המהפכה, כעשייה תרבותית, העשויה להפוך למהפכה תרבותית. לעומת זאת, הם מחליפים פעולה

תרבותית בחינוך חדש שיש לפתוח בו ברגע תפיסת השלטון.

טענתי כבר, שאכן תהא זו תמימות לצפות שקבוצות האליטה המדכאות יגשימו את החינוך המשחרר. אולם משום שאין ספק שלמהפכה יש אופי חינוכי, מבחינה זו שאם היא אינה משחררת אין היא מהפכה, תפיסת השלטון אינה אלא רגע אחד — יהא מכריע ככל שיהיה — בתהליך המהפכני. כתהליך, ה"קודם" של המהפכה מצוי בתוך החברה המדכאת, והוא מתברר אך ורק בתודעה המהפכנית.

המהפכה נולדת כישות חברתית בתוך החברה המדכאת; בהיותה פעולה תרבותית, אין היא יכולה שלא לעלות בקנה אחד עם האפשרויות הגלומות בישות החברתית שממנה צמחה. כל ישות מתפתחת (או משתנה) בתוך ,עצמה, באמצעות משחק גומלין בין הסתירות הטמונות בה. התנאים החיצוניים חיוניים אמנם, אך יעילותם תלויה אך ורק במידה שהם עולים בקנה אחד עם האפשרויות הללו.[9] חידושה של המהפכה מתחולל בתוך החברה המדכאת הישנה; תפיסת השלטון אינה אלא ברגע מכריע אחד בתהליך המהפכני המתמשך. בהשקפה דינאמית, לא סטאטית, על־אודות המהפכה, אין "מוקדם" או "מאוחר" מוחלטים, שהקו המפריד ביניהם הוא רגע תפיסת השלטון.

המהפכה נולדת בתנאים אובייקטיביים, והיא מבקשת להיחלץ מתוך מצב הדיכוי על־ידי כינון חברה המצויה בתהליך מתמשך של שחרור. בכל השלבים יש להציג את אופיה הדיאלוגי החינוכי של המהפכה, אופי ההופך אותה גם ל"מהפכת תרבות". אופיה החינוכי הזה הוא אחד האמצעים היעילים ביותר למניעת התמסדותה של המהפכה ולמניעת ריבודה בבירוקראטיה קונטרה־מהפכנית; שכן הקונטרה־מהפכה מתבצעת בידי מהפכנים שהפכו לריאקציונרים.

אלמלא היתה אפשרות לקיים דו־שיח עם העם קודם לתפיסת השלטון, שהרי העם חסר כל ניסיון בדו־שיח שכזה, לא היתה גם תפיסת השלטון בידי העם אפשרית, שכן גם

בשימוש בשלטון אין להם כל ניסיון. התהליך המהפכני הוא דינאמי, ובדינמיקה מתמשכת זו, בפראקסיס של העם עם מנהיגיו המהפכניים, לומדים בני־העם והמנהיגים את הדו־שיח ואת השימוש בשלטון. (זו טענה מובנת מאליה, כמו גם הטענה שהאדם לומד לשחות במים, לא בספרייה).

הדו־שיח עם המוני־העם אינו בבחינת זכות מיוחדת או מתנה, ובוודאי שאינה טקטיקה לתפיסת השלטון. הדו־שיח, כמפגש עם בני־אדם המבקשים "לכנות את העולם בשם", הוא תנאי מוקדם והכרחי להומאניזאציה האמיתית שלהם. כדברי גאג'ו פטרוביץ':

> עשייה משחררת היא אך ורק עשייה אשר בעזרתה משנה האדם את עולמו ואת עצמו... תנאי חיובי לחירות הוא ידיעת גבולות ההכרח, ההכרה באפשרויותיו של האדם ליצור... המאבק למען חברה חופשית איננו מאבק למען חברה חופשית, אלא אם באמצעותו נוצרת מידה גדולה יותר של חירות הפרט".[10]

אם יש אמת בהשקפה זו, הרי שהתהליך המהפכני באופיו הוא חינוכי בתכלית. מכאן, שהדרך למהפכה כרוכה בפתיחות כלפי העם, לא באטימות כלפיו; היא כרוכה בשיתוף עם העם, לא באי־אמון בו. וכפי שציין לנין, אם המהפכה זקוקה לתיאוריה, כך על מנהיגיה להיות יותר עם העם על־מנת לעמוד למול עצמת הדיכוי.

על בסיס הנחות כלליות אלו, הבה ננתח ביתר אריכות את התיאוריות בדבר העשייה האנטי־דיאלוגית וזו הדיאלוגית.

כיבוש

המאפיין הראשון של העשייה האנטי־דיאלוגית הוא ההכרח בכיבוש. האדם האנטי־דיאלוגי מבקש לכבוש את זולתו במידה גוברת והולכת תוך שימוש בכל האמצעים, למן הגסים ביותר ועד למעודנים ביותר, מן המרכאים ביותר לזהירים

ביותר (הפטרנאליזם). בכל פעולת כיבוש טמונה ההנחה, כי ישנו כובש ואדם או דבר הנכבש. הכובש כופה את מטרותיו על המנוצח והופכו לרכושו הפרטי. הוא כופה את קווי המיתאר שלו על המנוצח, וזה מאמץ לעצמו את התואר הזה והופך ליצור סתמי ומעורפל, ה"מאמץ" בתוכו דמות שונה. מתחילתה, פעולת הכיבוש מורידה מערכם של בני־אדם והופכת אותם לדרגת חפצים. היא נקרופילית.

כשם שפעולה אנטי־דיאלוגית נלווית אל מציאות דיכוי מסוימת וממשית, כך אין להפריד את הפעולה הדיאלוגית מן הביטול שמבטלת המהפכה את המצב הזה. אדם אינו אנטי־דיאלוגי או דיאלוגי באופן מופשט, אלא בתוך העולם שבו הוא חי. הוא איננו אנטי־דיאלוגי בתחילתו וכובש לאחר מכן; הוא שני הדברים גם יחד, בו בזמן. במצב האובייקטיבי של הדיכוי האנטי־דיאלוג הוא בבחינת הכרח למדכא כאמצעי ליתר דיכוי — לא כלכלי, אלא תרבותי: מן המנוצחים ניטל עולמם, ניטלת יכולת הבעתם, תרבותם. יתירה מכך, מרגע שנוצר מצב דיכוי, הופך האנטי־דיאלוג לדבר הכרחי לקיומו. הפעולה המשחררת דיאלוגית מטבעה, ולכן הדיאלוג אינו יכול להתקיים בפעולה זו בדיעבד, אלא עליו להיות נלווה אליה. משום שהשחרור חייב להיות מצב מתמשך, הופך הדיאלוג להיבט מתמשך של הפעולה המשחררת.[11]

השאיפה לכיבוש (או, מוטב, ההכרח שבכיבוש) קיימת בלי הרף בפעולה האנטי־דיאלוגית. לשם כך מנסים המדכאים להרוס את תכונתם של בני־האדם כ"בוחני" העולם. המדכאים אינם מסוגלים להגיע להרס זה באופן מוחלט, ולכן עליהם ליצור מיתיזאציה של העולם. על־מנת להעמיד לבחינתם של המדוכאים והמשועבדים עולם של הונאה ותרמית, המיועד להגביר את ניכורם ואת סבילותם, מפתחים המדכאים שורה של שיטות, המונעות את הצגת העולם כבעיה וכייצות קבועה למדי, כדבר נתון — דבר שעל בני־האדם, אשר אינם אלא צופים בנעשה, להסתגל אליו.

המדכאים חייבים להתקרב אל העם על־מנת שיישאר פסיבי תוך הכנעה. אולם התקרבות זו אינה כרוכה בקיום עם העם, ואף אינה מצריכה תקשורת של אמת. התקרבות זו מושגת בכך, שהמדכאים מפקידים מיתוסים ההכרחיים לקיום הסטאטוס קוו: לדוגמה, המיתוס כי המשטר המדכא הוא "חברה חופשית"; המיתוס כי כל בני־האדם חופשיים לעבוד בכל מקום כרצונם, כי אם אינם מרוצים מן ה"בוס" שלהם, בכוחם לעוזבו ולחפש עבודה אחרת; המיתוס כי המשטר הזה מכבד את זכויות האדם ולכן ראוי להערכה; המיתוס כי כל אדם יצרני מסוגל להפוך ליזם — ומה שגרוע מכך, המיתוס כי כל רוכל ברחוב הוא יזם, בדיוק כמו בעלי מפעל גדול; המיתוס בדבר הזכות האוניברסאלית לחינוך, בעוד שמבין כל ילדי ברזיל המגיעים לבתי־הספר היסודיים, רק מתי־מעט מגיעים לאוניברסיטה; המיתוס בדבר השוויון בין כל בני־האדם, בעוד שהשאלה: "האם אתה יודע עם מי אתה מדבר?" עדיין רווחת בקרבנו; המיתוס בדבר גבורתם של המעמדות המדכאים כמגיני "הציביליזאציה המערבית הנוצרית" נגד ה"ברבאריזם ההומרי"; המיתוס בדבר צדקנותן ונדיבותן של קבוצות האליטה, בעוד שכל מעשיהן, כמעמד, הוא טיפוח "רצון טוב" סלקטיבי (דבר שהתפתח ברבות הימים למיתוס על־אודות "העזרה שאינה תלויה בדבר", אשר בהיבטה הבינלאומי זכתה לקיתונות של ביקורת מפי האפיפיור יוחנן השלושה־עשר);[12] המיתוס כי קבוצות האליטה השליטות "מכירות בתפקידיהן", מטפחות את התקדמותו של העם, כך שעל העם לקבל במהווה של תודה את דברי הקבוצות הללו ולהתאים עצמן אליהן; המיתוס כי המרידה היא חטא נגד אלוהים; המיתוס כי הרכוש הפרטי חיוני להתפתחות האנושית האישית (כל עוד המדכאים הם בני־האדם היחידים); המיתוס על־אודות חריצותם של המדכאים ועצלותם וחוסר היושר כל המדוכאים; וכן המיתוס על נחיתותם הטבעית של המדוכאים ועליונותם של המדכאים.[13]

כל המיתוסים הללו (ועוד מיתוסים שהקורא עשוי להוסיף לרשימה), אשר אימוצם הכרחי להכנעת המדוכאים, מוצגים לפניהם כמערכת מאורגנת היטב של תעמולה וסיסמאות, באמצעי ה"תקשורת" ההמוניים — כאילו ניכור שכזה מהווה תקשורת אמיתית![14]

לסיכום, אין מציאות מדכאת אשר איננה בהכרח ובו־בזמן אנטי־דיאלוגית, כשם שאין אנטי־דיאלוג אשר המדכאים אינם שקועים בו בלא לאות לשם הכנעתם הבלתי־פוסקת של המדוכאים. ברומי העתיקה דיברו קבוצות האליטה השליטות על הצורך להעניק לעם "לחם ושעשועים", על־מנת "לרככו" ולהגן על שלוותן. קבוצות האליטה של היום, כבכל תקופה אחרת, מוסיפות (בווריאציה על נושא "החטא הקדמון") להזדקק לכיבוש — עם לחם ושעשועים או בלעדיהם. תוכנו של הכיבוש הזה ושיטותיו שונים מבחינה היסטורית; מה שאינו משתנה (כל עוד קבוצות האליטה קיימות) הוא התשוקה הנקרופילית לדכא.

הפרד ומשול

זהו מימד יסודי נוסף של התיאוריה בדבר הפעולה המדכאת, אשר ימיו כימי הדיכוי עצמו. כאשר המיעוט המדכא משעבד את הרוב ושולט בו, עליו לעורר בו פירוד ודאוג להמשך הפירוד הזה, על־מנת להישאר בשלטון. המיעוט אינו יכול להרשות לעצמו את המותרות לשאת את איחוד העם, דבר שהיה מהווה, בלי ספק, איום על ההגמוניה שלו. ולכן המדכאים משתמשים בכל דרך (ובכלל זה אלימות) על־מנת לבלום כל פעולה אשר עשויה לעורר, ולו גם באופן התחלתי בלבד, בקרב המדוכאים את הצורך באחדות. רעיונות כאחדות, ארגון ומאבק מקבלים בן־רגע את התווית "מסוכנים". בעצם, רעיונות שכאלה אמנם מסוכנים, כמובן — למדכאים — שכן הגשמתם הכרחית לפעולות השחרור.

האינטרס של המדכא הוא להוסיף ולהחליש את המדוכאים, לבודדם, ליצור בקיעים בקרבם ולהעמיקם. הדבר נעשה באמצעים שונים, משיטות הדיכוי של הבירוקראטיה הממשלתית ועד לצורות של פעולה תרבותית, שבעזרתן הם מנצלים את העם, תוך שהם מעניקים לו את הרושם שהוא זוכה בעזרה.

אחת מתכונותיה של הפעולה התרבותית המדכאת, תכונה אשר כמעט לעולם אין אנשי המקצוע המסורים, אך התמימים, העוסקים בכך תופסים אותה, היא שימת הדגש על ההשקפה הממוקדת על הבעיות, ולא על ראייתן כממדים שונים של מכלול אחד. במפעלי "פיתוח הקהילה" ככל שאזור מסוים מחולק ליותר "קהילות מקומיות", בלי בדיקת המקומות הללו כמכלול בפני עצמם וכחלקים של מכלול אחר (האזור, המרחב וכיוצא באלה) — אזור אשר כשלעצמו מהווה חלק של מכלול גדול יותר (המדינה, כחלק של מכלול היבשת) — כך גובר הניכור שלהם; וככל שבני־האדם מנוכרים יותר, קל יותר לעורר בהם פירוד. אופני הפעולה הממוקדים הללו מונעים מן המדוכאים, תוך הדגשת אורח־החיים הממוקד שלהם (בפרט באזורים הכפריים), לתפוס את המציאות באורח ביקורתי ומבודדים אותם מן הבעיות שנתקלים בהן תושבי אזורים אחרים.[15]

השפעה מפוררת זו מתרחשת גם בקשר למה שמכונה "קורסים להכשרת מנהיגות". בסופו־של־דבר הם גורמים לניכור. קורסים אלו מבוססים על ההנחה התמימה, כי ניתן לקדם את הקהילה על־ידי הכשרת מנהיגיה — כאילו החלקים הם המקדמים את המכלול, ולא השלמות היא אשר מקדמת את חלקיה תוך כדי התקדמותה. בני הקהילה המגלים כישורי מנהיגות ומצליחים להיבחר לקורסים הללו, משקפים ומבטאים בהכרח את שאיפות הפרטים בקהילתם. אין הם זרים לאורח־החיים האפייני לחבריהם ולדרך תפיסתם את המציאות, יף אם הם מגלים כישורים מסוימים המעניקים להם גם מעמד ה"מנהיגים". כאשר הם מסיימים את הקורס ושבים לקהילה

ובידם מקורות שלא עמדו ברשותם קודם לכן, הם משתמשים במקורות הללו כדי לשלוט ולהכניע את הכרתם של חבריהם, או שהם הופכים לזרים בתוך קהילתם הם, ובכך נוצר איום על מעמדם הקודם כמנהיגים. על־מנת שלא יאבדו את מעמדם, הם יבקשו מן הסתם, להוסיף ולנצל את הקהילה אך ביתר יעילות.

כאשר פונים אל הקהילה במעולה חינוכית, כתהליך מגובש ומגבש, ולא רק אל מנהיגיה, מתרחש התהליך ההפוך. המנהיגים־משכבר מתפתחים יחד עם כל האחרים, או שצומחים במקומם מנהיגים אחרים, כתוצאה מן התודעה החברתית החדשה של הקהילה.

המדכאים אינם תומכים בקידום הקהילה כמכלול, אלא מעדיפים מנהיגים נבחרים. הדבר מונע את התגבשותה של התודעה וההתערבות הביקורתית במציאות הכוללת, תוך שמירה על מצב של ניכור. ובלעדי התערבות ביקורתית זו קשה להגיע לאחדות בקרב המדוכאים כמעמד.

הקונפליקט בין המעמדות הוא היבט נוסף המפריע למדכאים, שכן הם אינם מעוניינים לראות בעצמם מעמד מדכא. אולם ככל שינסו לא יוכלו להתכחש לקיומם של מעמדות חברתיים, ולכן הם מטיפים לצורך בהבנה ובהרמוניה בין אלה הנאלצים למכור את עבודתם לבין צרכניה.[16] מכל מקום, הניגוד, שאין להכחישו, שבין שני המעמדות אינו מאפשר את קיומה של ה"הרמוניה" הזאת.[17]

קבוצות האליטה השליטות מטיפות להרמוניה בין המעמדות, כאילו המעמדות הם גיבוב מקרי של בני־אדם, המציצים בסקרנות בחלונות־הראווה בשעות אחרי־הצהריים ביום ראשון. ההרמוניה האפשרית היחידה היא זו השוררת בין המנצלים לבין עצמם. אף כי לעתים הם עשויים לחלוק זה על זה, ולעתים אף להגיע לידי התנגשות אינטרסים, הרי שהם מתאחדים בן־רגע לנוכח איום על המעמד כולו. באותה מידה, ההרמוניה שבין המדוכאים אפשרית אך ורק כאשר הם מצויים

במאבק לשחרור. רק במקרים יוצאים מן הכלל, לא זו בלבד ששני המעמדות יכולים להתאחד ולפעול מתוך הרמוניה, אלא שהדבר אף הכרחי; ואולם כאשר חולפת שעת החירום שאיחדה אותם, הם שבים לסתירה המגדירה את עצם קיומם ואשר לעולם אינה נעלמת.

כל מעשיו של המעמד השליט נותנים ביטוי לצורך שלו להפריד על־מנת להמשיך את מצב הדיכוי. התערבותו בנעשה באיגודים המקצועיים, העדפת "נציגים" מסוימים בקרב המעמדות הנשלטים (המייצגים, בעצם, את המדכא ולא את חבריהם); קידום יחידים המגלים כישורי הנהגה והמסוגלים להוות איום, אם לא "ירוככו" באופן שכזה; חלוקת טובות הנאה לאחדים ועונשים לאחרים; — כל אלה דרכים להפרדה על־מנת לשמור על המערכת המעדיפה את האליטה. אלה הם אופני פעולה המנצלים, במישרין או בעקיפין, את אחת מנקודות־התורפה של המדוכאים: חוסר הביטחון הבסיסי שלהם. המדוכאים חסרי ביטחון בשל הכפילות שבה הם שרויים, כיצורים ה"מאמצים בנפשם" את דמות המדכא. מחד גיסא הם מתנגדים לו; מאידך גיסא, מבחינה מסוימת הם נמשכים אליו. בתנאים שכאלה, נוחלים המדכאים הצלחות בקלות יתירה כתוצאה מפעולת ההפרדה.

בנוסף לכך, המדוכאים יודעים מניסיונם את מחירו של הסירוב להיענות להצעה שמטרתה למנוע את אחדותם כמעמד: אובדן מקומות העבודה שלהם, ומציאת שמותיהם ב"רשימה השחורה", שפירושה, נעילת הדלתות בפני עבודה אחרת. וזה הרע במיעוטו. מכאן, שחוסר הביטחון הבסיסי שלהם קשור במישרין עם השעבוד של כוח עבודתם (אשר, לאמיתו של דבר, פירושו שעבוד האדם, כפי שהדגיש הביסוף ספליט).

בני־האדם מגשימים את עצמם אך ורק אם הם יוצרים את עולמם (עולם אנושי) תוך כדי עבודה משנה. הגשמתם של בני־האדם כבני־אדם נעוצה, איפוא, בהגשמת העולם. אם

קיומם של בני־האדם בעולם העבודה, פירושו היותם תלויים לחלוטין, חסרי ביטחון ונתונים באיום מתמיד — אם עבודתם אינה שייכת להם — אין הם יכולים להגשים את עצמם. עבודה שאינה משוחררת חדלה להוות חיפוש אחר ההגשמה והופכת להיות אמצעי יעיל לדה־הומאניזאציה.

כל צעד שהמדוכאים עושים לעבר האחדות מצביע על פעולות אחרות; פירושו, שבמוקדם או במאוחר יתפסו המדוכאים את מצבם הבלתי־אנושי ויגלו כי כל עוד הם מפורדים, לעולם יהיו טרף קל לניצול ולשליטה. אחדות וארגון — בכוחם לאפשר להם להפוך את חולשתם לכוח משנה, שבעזרתו יוכלו ליצור מחדש את העולם ולהפכו לאנושי יותר.[16] העולם ההומאני שאליו הם שואפים, ובצדק, הוא ניגודו של "העולם ההומאני" של המדכאים — עולם שהוא רכושם הבלעדי של המדכאים, והם מטיפים להרמוניה בלתי־אפשרית בינם (הגורמים לדה־הומאניזאציה) לבין המדוכאים (הנתונים לדה־הומאניזאציה). משום שהמדוכאים והמדכאים נוגדים זה את זה, הרי שכל דבר המשרת את האינטרסים של האחד נוגד את האינטרסים של האחר.

מכאן, שההפרדה לצורך שימור הסטאטוס קוו היא בהכרח מטרה יסודית של תיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית. בנוסף לכך, המדכאים מנסים להציג את עצמם כמושיעי האנשים, שהם גורמים לדה־הומאניזאציה שלהם ולפירוד בקרבם. אולם משיחיות זו אינה יכולה להסתיר את כוונתם האמיתית: להציל את עצמם. הם מבקשים להציל את עושרם, את שלטונם, את אורח־חייהם: את הדברים המאפשרים להם להכניע אחרים. טעותם נעוצה בכך, שבני־האדם אינם יכולים להציל את עצמם (תהא הבנתו של האדם את המושג "ישועה" אשר תהיה), כפרטים או כמעמד מדכא. את הישועה ניתן להשיג אך ורק עם האחרים. מכל מקום, בה במידה שקבוצות האליטה מדכאות, הן אינן יכולות להיות עם המדוכאים; שכן להיות נגדם הוא עצם הדיכוי.

בניתוח פסיכואנליטי של פעולת הדיכוי אנו עשויים לגלות את "הנדיבות המזויפת" של המדכא (שתוארה בפרק 1), כמימד של תחושת האשמה של המדכא. בעזרת הנדיבות המזויפת הזאת, לא זו בלבד שהוא מנסה לשמור על משטר בלתי־צודק ונקרופילי, אלא אף מנסה "לקנות" לעצמו שקט ושלווה. אולם האמת היא, ששקט ושלווה אי־אפשר לקנות; חוויית השקט והשלווה נרכשת תוך אחווה ומעשי אהבה, שאי־אפשר להגשימן תוך דיכוי. מכאן, שהגורם המשיחי בתיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית מחזק את תכונתה הראשונית של הפעולה הזאת: הצורך בכיבוש.

המדכאים חייבים לעורר פירוד בעם על־מנת לשמור על הסטאטוס קוו, ובכך לשמור על כוחם, הם חייבים למנוע מן המדוכאים לתפוס את האסטראטגיה הזאת. לכן עליהם לשכנע את המדוכאים שהם "מוגנים" מפני פעולתם השטנית של "אנשי השוליים מפירי הסדר, אויבי אלוהים" (אלה הכינויים המודבקים לאנשים שחיו ועודם חיים את הרדיפה האמיצה אחר ההומאניזאציה של האדם). על־מנת לעודד פירוד בעם ולבלבלו, מכנים עצמם ההורסים — בונים ומאשימים את הבונים האמיתיים בהרס. מכל מקום, ההיסטוריה נוטלת על עצמה תמיד את תיקון הכינויים הללו. ההיסטוריה הרשמית מוסיפה אמנם לכנות את טירדנטס[19] — קושר ("Inconfidente") ואת תנועת השחרור שבראשה עמד — "קשר" ("Inconfidéncia"), אך הגיבור הלאומי אינו האדם[20] שכינה את טירדנטס "פרחח", ציווה לתלותו, לבתר את גופתו ולשלוח את הבתרים אל רחובות הכפרים הסמוכים למען יראו וייראו. טירדנטס הוא־הוא הגיבור האמיתי. ההיסטוריה חיטלה את ה"תואר" שהצמידה לו קבוצת האליטה, והכירה בו ובמעשיו כפי שהיו באמת. בני־האדם שבחייהם ביקשו את האחדות למען השחרור, הם־הם הגיבורים — לא אלה אשר ניצלו את כוחם כדי להפריד ולמשול.

המניפולאציה היא מימד נוסף של תיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית, וכמו אסטראטגית ההפרדה משמשת גם היא אמצעי לכיבוש: המטרה שסביבה חגים כל מימדי התיאוריה. באמצעות המניפולאציה מנסות קבוצות האליטה השליטות להביא את ההמונים לכניעה למטרותיהם. וככל שהאנשים הללו חסרי בשלות פוליטית (בין אם הם כפריים או עירוניים), הם נוחים יותר למניפולאציה בידי אלה שאינם רוצים לאבד את כוחם.

לשורת המיתוסים המשמשים למניפולאציה נוסף עוד מימד: הדגם שבעזרתו מציגה הבורגנות את עצמה לעיניהם, דגם המבטל כל אפשרות להתקדמות מצידם. אולם, על־מנת לתת למיתוסים הללו תוקף כלשהו, על בני־האדם לקבל את דברי הבורגנות כפשוטם.

המניפולאציה מושגת בתנאים היסטוריים מסוימים על־ידי בריתות בין המעמדות השליטים והנשלטים — בריתות אשר בניתוח שטחי עשויות להעניק את הרושם שנוצר דו־שיח בין המעמדות. מכל מקום, הבריתות הללו אינן מהוות דו־שיח, שכן מטרותיהן האמיתיות נקבעות על־ידי האינטרסים הברורים של הקבוצות השליטות. בסופו־של־דבר, השליטים מנצלים בריתות אלה להשגת מטרותיהם.[21] התמיכה שמעניק העם למה שמכונה "הבורגנות הלאומית" בהגנה על מה שמכונה "קפיטאליזם לאומי" היא דוגמה טובה לכך. במוקדם או במאוחר, תמיד מגבירות הבריתות הללו את שעבודו של העם. הן מוצגות אך ורק כאשר העם מתחיל (ולו גם מתוך תמימות) לחרוג מתוך התהליך ההיסטורי, ובכך לאיים על הקבוצות השליטות. נוכחותם של ההמונים בתהליך ההיסטורי, לא עוד כצופים בלבד, אלא תוך גילויים ראשונים של תוקפנות, די בה כדי לעורר דאגה ופחד בלב הקבוצות השליטות, עד שהן מתחילות להחריף את שיטות המניפולאציה.

בשלב היסטורי זה הופכת המניפולאציה למכשיר בסיסי

לשימור השלטון. לפני התעוררות העם אין מניפולאציה (במובנה המדוייק של המלה), אלא דיכוי מוחלט בלבד. כאשר המדוכאים שקועים עד צוואר כמעט במציאות, אין צורך להפעיל עליהם מניפולאציה. בתיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית, המניפולאציה היא תגובתו של המדכא לתנאים נתונים חדשים בתהלך ההיסטורי.

באמצעות המניפולאציה יכולות הקבוצות השליטות להוביל את העם לסוג בלתי־אותנטי של "ארגון", ובכך למנוע מהם את האלטרנטיבה המאיימת: ארגונו האמיתי של העם העולה וצומח.[22] לפני המדוכאים פתוחות רק שתי אפשרויות להיכנס אל התהליך ההיסטורי: עליהם להתארגן באמת למען שחרורם, או שיהיו נתונים למניפולאציה בידי השליטים. ארגון אמיתי לא יזכה, כמובן, לעידוד השליטים; זהו תפקידם של המנהיגים המהפכניים. קורה שסקטורים גדולים של המדוכאים יוצרים את הפרולטריון העירוני, בפרט במרכזים המתועשים יותר של המדינה. הסקטורים הללו מגלים, אמנם, לעתים, רוח מרידה, אך הם חסרי כל תודעה מהפכנית ואף רואים בעצמם יצורים מיוחסים. מניפולאציה על הונאותיה והבטחותיה, מוצאת בהם בדרך כלל קרקע פוריה.

התרופה נגד המניפולאציה מצויה בארגון המהפכני בעל ההכרה הביקורתית, אשר מציג לפני העם את מצבו בתהליך ההיסטורי, את המציאות הלאומית ואת המניפולאציה עצמה כבעיות שיש לפתרן. כדברי פרנסיסקו ופרט:

> "כל קווי הפעולה של השמאל מבוססים על ההמונים ותלויים בתודעתם. אם תודעה זו מעורפלת, מאבד השמאל את שורשיו ולא יהיה מנוס מהידרדרות, אף כי (כמו בברזיל), עלול השמאל ללכת שולל ולחשוב שהוא יכול להגשים את המהפכה באמצעות שיבה מהירה לשלטון".

במצב של מניפולאציה מתפתה לעתים קרובות השמאל "לשוב במהירות לשלטון", ושוכח את הצורך שבהצטרפות

אל המדוכאים לצורך גיבוש הארגון, וכך הוא טועה ומוצא עצמו נתון ב״דו־שיח״ בלתי־אפשרי עם קבוצות האליטה. בסופו־של־דבר, השמאל נתון למניפולאציה בידי הקבוצות הללו ולעתים מוזמנות למדי נופל לידיהן ומצטרף לכללי המשחק שלהן, המכונים ״ריאליזם״.

ככל כיבוש שאת מטרותיו היא משרתת, מנסה המניפולאציה להרדים את העם על־מנת שלא יוכל לחשוב. שכן אם יצרף העם את נוכחותו לתהליך ההיסטורי של חשיבה ביקורתית על־אודות התהליך הזה, יתגשם האיום שטמון בו — מהפכה. בין אם חשיבה נכונה זו מכונה ״תודעה פנימית״ או ״תודעה מעמדית״, זהו תנאי מוקדם לכל מהפכה. קבוצות האליטה כה מודעות לעובדה זו, שהן משתמשות באורח אינסטינקטיבי בכל האמצעים, בהם גם אלימות פיסית, על־מנת למנוע מן העם את המחשבה. יש להם אינטואיציה חריפה באשר ליכולתו של הדו־שיח לפתח כישורים לביקורת. ישנם מנהיגים מהפכניים הרואים בדו־שיח עם העם מעשה ״בורגני וריאקציוני״, ואילו הבורגנות רואה בדו־שיח בין המדוכאים למנהיגים המהפכניים סכנה של ממש שיש להימנע ממנה.

אחת מדרכי המניפולאציה היא להחדיר ליחידים את החשק הבורגני להצליח מבחינה אישית. דבר זה מתבצע לעתים במישרין על־ידי קבוצות האליטה, ולעתים בעקיפין, באמצעות מנהיגים פופוליסטים. כפי שציין ווֶפרט, מנהיגים אלה משמשים מתווכים בין קבוצות האליטה האוליגארכיות לבין המוני העם. מכאן, שצמיחתו של הפופוליזם כסוג של פעולה פוליטית עולה לעתים בקנה אחד עם צמיחתם של המדוכאים. המנהיג הפופוליסט, העולה וצומח בתהליך הזה, הוא מין יצור סתמי, מעין ״דו־חי״, החי בשני יסודות. הוא נע אנה ואנה בין העם לאוליגארכיות הפוליטיות, ובכך נושא את אותותיהן של שתי הקבוצות.

המנהיג הפופוליסט משמש אך ורק למניפולאציה, ולכן, תחת שיילחם למען ארגון עממי אמיתי, תרומתו של סוג זה

של מנהיג למהפכה שולית ביותר, אם בכלל. רק אם יוותר על אופיו הסתמי והמעורפל ועל הפעולה הכפולה, ויעמוד עמידה נחרצת לימין העם (והרי בכך לא יהיה עוד פופוליסט), יוותר על המניפולאציה ויקדיש את עצמו לתפקיד המהפכני של הארגון. בנקודה זו הוא חדל לשמש מתווך בין העם לקבוצות האליטה והופך לניגודם של השליטים; ובו ברגע מתאחרות קבוצות האליטה לרסנו. יש לציין את התנאים הדרמטיים הנחרצים שבהם דיבר גטוליו ורגס [23] אל הפועלים בחגיגות אחד במאי, בתקופת שלטונו האחרונה:

> ״ברצוני לומר לכם, שהצלחתו של מבצע החידוש הענק שממשלתי עומדת לפתוח בו תלויה בתמיכתם ובשיתוף־הפעולה היומיומי והאיתן של הפועלים״.[24]

ורגס דיבר על תשעים הימים הראשונים בתפקידו, ימים שאותם כינה ״הערכת הקשיים והמכשולים הניצבים, פה ושם בדרכה של הממשלה״. הוא דיבר הישר אל העם על תחושתו העמוקה את ״היאוש, העוני, יוקר המחיה הגבוה, המשכורות הנמוכות... ייאושם של חסרי המזל, ותביעות הרוב שחי בתקווה לימים טובים יותר״.

בהמשך־נאומו לבשה פנייתו אל ההמונים נימות אובייקטיביות יותר:

> ״באתי לומר לכם, שברגע זה אין עדיין בידי הממשל החוקים או הכלים הממשיים לפעולה מיידית להגנה על כלכלת העם. לכן, מן ההכרח שהעם יתארגן — לא רק להגנה על האינטרסים שלו עצמו, אלא כדי לתת לממשלה את בסיס התמיכה שהיא זקוקה לו להגשמת מטרותיה... אני זקוק לאחדותכם. אני זקוק לכם, מתוך סולידאריות, שתתארגנו באיגודים מקצועיים. אני זקוק לכך, שתגבשו גרש חזק ומלוכד שיתייצב לימין הממשלה, על־מנת שיהיה לה הכוח שהיא זקוקה לו לפתרון בעיותיכם. אני זקוק לאחדותכם, על־מנת שתוכלו להיאבק במהבלים, על־מנת שלא תיפלו טרף לאינטרסים

של ספקולטורים ועושקים בני־בליעל, הפוגעים באינטרסים של העם... הגיעה השעה שנפנה אל הפועלים; התארגנו באיגודים מקצועיים ככוחות חופשיים ומאורגנים... בשעה זו שום ממשל לא יוכל להחזיק מעמד, או להפעיל די כוח על־מנת להשיג את מטרותיו החברתיות, אם לא יזכה לדי תמיכה מצד ארגוני העובדים.

בסיכום נאומו פנה ורגס בלהט אל העם שיתארגן ויתאחד להגן על זכויותיו; הוא תיאר לפניהם, כראש המדינה, את המכשולים, העיכובים והקשיים הרבים מספור הכרוכים בשלטון תוך שיתוף עמם. ומרגע זה ואילך נתקל מימשלו בקשיים גוברים והולכים אשר הגיעו לשיאם באוגוסט 1954. אלמלא הוכיח ורגס בתקופת שלטונו האחרונה פתיחות כה רבה בגיבוש ארגונו של העם, דבר שהביא בעקבותיו לשורת צעדים להגנה על האינטרס הלאומי, אפשר שקבוצות האליטה הריאקציוניות לא היו נוקטות את הצעדים הקיצוניים שנקטו.

כל מנהיג פופוליסט המתקרב (ולא גם בחשאי) לקראת העם בכל דרך שהיא, שאינה הולמת את תפקידו כמתווך בין העם לבין האוליגארכיות, ייבלם על־ידן — אם יהיה בידן די כוח לבולמו. אולם, כל עוד המנהיג מגביל את עצמו לפטרנאליזם ולפעילויות של סעד חברתי, עלולים, אמנם, להתעורר לפעמים ניגודים בינו לבין קבוצות אוליגארכיות שהאינטרסים שלהן נפגעו, אולם לא יתגלעו חילוקי דעות עמוקים, אלא במקרים יוצאים־מן־הכלל. זאת משום שתכניות סעד, המשמשות אמצעי למניפולאציה, משרתות בסופו־של דבר את מטרת הכיבוש. הן משמשות סם מרדים, המסיח את דעתם של המדוכאים מן הסיבות האמיתיות לבעיותיהם ומן הפתרונות הממשיים לבעיות הללו. הן מעוררות פירוד בקרב המדוכאים לקבוצות של יחידים, המקווים לזכות בכמה טובות הנאה לעצמם. אך במצב הזה ישנו גם גורם חיובי: אלה המקבלים עזרה מסוימת, מבקשים תמיד עוד; אלה שאינם מקבלים כל עזרה, רואים את אלה שקיבלו, מת־

מלאים קנאה ומבקשים גם הם סיוע. אולם קבוצות האליטה אינן יכולות "לסייע" לכולם, ולכן בסופו־של־דבר, הן מגבירות את אי־השקט בקרב המדוכאים.

על המנהיגים המהפכניים לנצל את הסתירות הטמונות במניפולאציה על־ידי הצגתה לפני המדוכאים כבעיה, על־מנת לארגנם.

פלישה תרבותית

לתיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית ישנה עוד תכונה יסודית אחת: פלישה תרבותית, אשר בדומה לטקטיקות ההפרדה והניצול משרתת גם היא את מטרות הכיבוש. בתופעה זו, הפולשים חודרים לתוך הקונטקסט התרבותי של קבוצה אחרת ומתעלמים מן הפוטנציאל הגלום בה. הם כופים את השקפת עולמם על אותה קבוצה ומדכאים את יצירתיותה על־ידי מניעת אפשרות הביטוי שלה.

בין אם הפלישה הזאת נעשית באדיבות ובנימוס ובין אם בגסות ובתקיפות, לעולם היא פעולה של אלימות נגד בני התרבות שאליה פלשו, אלה מאבדים את מקוריותם, או שהם ניצבים לנוכח האיום שיאבדוה. בפלישה תרבותית (כמו בכל אופני הפעולה האנטי־דיאלוגית), הפולשים הם ממחיזי התהליך הזה ושחקניו הראשיים, קורבנות הפלישה הם האובייקטים. הפולשים מעצבים, קורבנותיהם — המעוצבים. הפולשים בוחרים, קורבנותיהם מחקים אותם — או אמורים לחקותם. הפולשים פועלים, קורבנות הפלישה זוכים אך ורק באשליה של פעולה, באמצעות פעולת הפולשים.

כל שליטה כרוכה בפלישה — לעתים פיסית ולעתים גלויה לעין, לעתים מוסווית, כאשר הפולש נוטל על עצמו את תפקיד הידיד המסייע. ולבסוף, הפלישה היא צורת שליטה כלכלית ותרבותית. לעתים, החברה המטרופוליטאנית היא המבצעת את הפלישה הזאת על חברה תלויה, או שהדבר בא לביטוי

תוך שליטתו של מעמד אחד על אחר בתוך חברה אחת.

כיבוש תרבותי מוביל לחוסר אותנטיות תרבותי של קורבנות הפלישה; הם מתחילים להגיב על הערכים או אמות־המידה ומטרותיהם של הפולשים. בתשוקתם לשלוט ולעצב את זולתם על־פי הדגם שלהם ואורח־חייהם, מבקשים הפולשים להכיר את קורבנות הפלישה ואת תפיסתם את המציאות — אך ורק כדי שיוכלו לשלוט בהם ביותר יעילות.[26] בפלישה התרבותית מן ההכרח שקורבנות הפלישה ילמדו להכיר במציאות האופפת אותם מבעד לעיני הפולשים, ולא מבעד לעיניהם הם, שכן ככל שהם מרבים לחקות את הפולשים, כך גוברת יציבותם של הפולשים.

למען הצלחתה של פלישה תרבותית, יש צורך בכך שקורבנות הפלישה ישתכנעו בנחיתותם הטבעית. משום שלכל מטבע יש שני צדדים, הרי שאם קורבנות הפלישה חושבים עצמם לנחותים, הם מכירים בהכרח בעליונותם של הפולשים. ערכיהם של הפולשים הופכים בכך להיות דגם לנשלטים. ככל שהפלישה מודגשת יותר וקורבנותיה מנוכרים יותר מרוח תרבותם ומעצמם, יגבר רצונם לדמות לפולשים, ללכת כמותם, להתלבש כמותם, לדבר כמותם.

ה״אני״ הסוציולוגי של קורבן הפלישה, ככל ״אני״ סוציולוגי, נוצר תוך יחסים סוציו־תרבותיים של מבנה סוציולוגי, ומשום כך הוא משקף את הכפילות בתרבותו. כפילות זו (אשר תוארה לעיל) מסבירה מדוע קורבנות הפלישה והנשלטים, ״מתמסרים״ כמעט למדכא, בשלב מסוים של ניסיונם האקזיסטנציאלי. במצב של כמעט־דבקות זו אל ה״אתה״ של המדכא, חייב ה״אני״ של המדוכא להישבר, ועליהם להתרחק ממנו על־מנת לראותו באור אובייקטיבי יותר. ובנקודה זו מכיר המדוכא בעצמו באורח ביקורתי ומגלה שהוא נתון בסתירה עם המדכא. וכך הוא ״רואה״ שהמבנה המדכא הוא מציאות לא הומאנית. לתמורה האיכותית הזאת בתפיסת העולם ניתן להגיע אך ורק תוך פראקסיס.

מחד גיסא, הפלישה התרבותית היא **כלי שליטה**, ומאידך גיסא, תוצאת הפלישה. מכאן, שהפעולה התרבותית בעלת האופי השליט (ככל צורה של פעולה אנטי־דיאלוגית), בנוסף להיותה מכוונת ומתוכננת, היא גם תוצאת המציאות המדכאת.

למשל, מבנה חברתי קפוא ומדכא משפיע בהכרח על מוסדות החינוך של הילדים באותה חברה. מוסדות אלו מגבשים את אופן פעולתם על־פי אותו מבנה ומנחילים את המיתוסים הרווחים בתוכה לילדים. בתי ההורים ובתי־הספר (מן הפעוטונים ועד לאוניברסיטאות) אינם קיימים באופן ערטילאי, אלא מצויים בתוך הזמן והמקום. בתוך מבני השליטה הם פועלים על־פי־רוב כאמצעים המכינים את פולשי העתיד.

יחסי הורים־ילדים בבית משקפים, בדרך־כלל, את התנאים התרבותיים האובייקטיביים של המבנה החברתי שבו הם נתונים. אם התנאים החודרים אל הבית הם אוטוריטאריים, קשוחים ושולטים, מגביר הבית את אווירת הדיכוי.[27] כאשר יחסי ההורים־הילדים האוטוריטאריים הללו מחריפים, נוטים הילדים בילדותם להפנים את הסמכות הפטרנאליסטית.

פרום הציג (בבהירות כדרכו) את בעיית הנקרופיליה והביופיליה וניתח את התנאים האובייקטיביים המביאים לכל תנאי — בבית (יחסי הורים־ילדים באווירת אדישות ודיכוי או אהבה וחירות), או בהקשר סוציו־תרבותי. אם הילדים גדלים באווירה של דיכוי וחוסר אהבה, אין אותם ילדים שיכולתם לא באה למימושה, מצליחים בנעוריהם לעלות על דרך המרידה האותנטית. הם ישקעו באדישות מוחלטת, מנוכרים מן המציאות בכוח האוטוריטות והמיתוסים ששימשו ״לעצבם״; או שהם יעסקו בפעילויות הרסניות שונות. האווירה השוררת בבית נמשכת גם בבית־הספר. שם מגלים התלמידים חיש מהר (כמו בביתם), כי כדי להשיג מעט סיפוק, עליהם להסתגל לצווים שנקבעו מלמעלה. אחד הצווים הללו הוא לא לחשוב.

הפנמתה של הסמכות הפטרנאליסטית באמצעות מבנה של יחסים קפואים וקשוחים מודגשת ביותר שאת בבית־הספר.

בהפכם לבעלי־מקצוע, נוטים הצעירים הללו (בשל עצם הפחד מפני החירות שטבעו בהם היחסים הללו) לחזור על הדגמים הקשוחים שבהם חונכו בטעות. אפשר שתופעה זו, בנוסף על מצבם המעמדי, מסבירה מדוע בעלי־מקצוע כה רבים נוטים לפעולה אנטי־דיאלוגית.[26] תהא ההתמחות המקשרת בינם לבין העם אשר תהיה, אמונתם בשליחותם "לתת" לעם את הידע והטכניקות שבידיהם כמעט בלתי ניתנת לערעור. הם רואים בעצמם "מקדמים" את העם. תכניות הפעולה שלהם (אשר אפשר שנוסחו בידי כל תיאורטיקן של הפעולה המדכאת) כוללות את מטרותיהם שלהם, את אמונותיהם ואת הדברים המטרידים אותם. אין הם מקשיבים לעם, אלא מלמדים אותו כיצד להתנער "מהעצלות היוצרת נחשלות". בעלי־מקצוע רואים בצורך לכבד את "השקפת עולמו של העם" — אבסורד. בעלי־המקצוע הם הם בעלי השקפת העולם. גם בטענה כי חייב אדם להיוועץ בבני־העם בשעת ארגון תכנית הלימודים הם רואים רעיון אבסורדי. לדעתם, בורותו של העם כה נחרצת ומוחלטת, שהם אינם מסוגלים לשום דבר, אלא לקבל הוראות מפי בעלי־המקצוע.

אולם, כאשר בשלב מסוים בניסיונם האקזיסטנציאלי מתחילים קורבנות הפלישה לדחות בדרך זו או אחרת את הפלישה הזאת (שאליה הסתגלו קודם לכן), טוענים אנשי המקצוע, להצדקת כשלונם, שחברי הקבוצה שהיתה נתונה לפלישה "נחותים" משום שהם "כפויי טובה", "עצלים", "חולנים", או בעלי "דם מעורב".

בעלי־מקצוע שכוונותיהם טובות (אלה שאינם משתמשים ב"פלישה" כבאידיאולוגיה מכוונת אלא כביטוי לחינוכם שלהם) מגלים, בסופו־של־דבר, כי יש לייחס כמה מכשלונותיהם בתחום החינוך לא לנחיתות הטבעית של "פשוטי העם", אלא לאלימות הטמונה בעצם פעולת הפלישה שלהם. אלה המגלים זאת ניצבים לפני ברירה קשה: הם חשים בצורך לגנות את הפלישה, אך דגמי הפלישה טבועים כה עמוק בלי־

בם, שגינוי זה עלול לאיים על עצם זהותם. פירושו של גינוי הפלישה עלול להיות סיומו של מעמדם הכפול, כנשלטים ושולטים גם יחד. פירושו־של־דבר עלול להיות, שיש לוותר על כל המיתוסים המטפחים את הפלישה ולהתחיל להגשים את הפעולה הדיאלוגית. ומשום כך פירושו עלול להיות, שיש לחדול להיות מעל לבני־האדם או בתוכם (כזרים), על־מנת להתחיל להיות עמם (כחברים). וכך משתלט הפחד על האנשים הללו. בעת התהליך הטראומטי הזה הם נוטים, מטבע הדברים, לחפש אחר הסברים הגיוניים לפחדם בשורת התחמקויות.

הפחד מפני החירות רב יותר בקרב בעלי־המקצוע שעדיין לא גילו בעצמם את טיבה ה"פולש" של פעולתם, ואשר שומעים שפעולתם בלתי־הומאנית. לעתים מזומנות, בעיקר בעת פענוחם של מצבים נתונים, שואלים משתתפים בקורסי ההכשרה שלנו את המתאם בנימה נרגזת: "לאן, לדעתך, אתה מוביל אותנו בכלל?" המתאם אינו מנסה "לכוון" אותם כלל; זוהי אך ורק הצגתו של מצב נתון כבעיה, והמשתתפים מתחילים להכיר בכך שאם יעמיקו בניתוחם את המציאות, יהיה עליהם להתנער מן המיתוסים שלהם, או לחזקם. התנערותם מן המיתוסים וגינוים מסמלים בשלב זה פעולה של אלימות־עצמית. לעומת זאת, חיזוקם של המיתוסים הללו פירושו גילוי עצמם. כפי שהסברתי במבוא לפעולה התרבותית, המוצא היחיד (הפועל כמנגנון הגנה) הוא "השלכת" הרגליהם אל המתאם: הכוונה, כיבוש ופלישה.

אותה נסיגה מתרחשת, אף כי בקנה־מידה קטן יותר, כאשר מציאות הדיכוי "מקרקעת" אותם ומעשי הצדקה "מביכים" אותם. אחד המורים ב"חוג המלא",[27] אשר ביצע תכנית לימודים חשובה בניו־יורק, בתיאום עם רוברט פוקס, מתאר את המקרה הבא. לפני קבוצה של אנשי הגטו בניו־יורק הוצג מצב מוצפן, ובו ערימת אשפה גדולה בפינת הרחוב — אותו רחוב שבו התכנסה הקבוצה. אחד המשתתפים אמר בן־רגע, "אני רואה רחוב באפריקה או באמריקה הלטינית". "מדוע לא

בניו־יורק ז״ שאל המורה. ״משום שאנחנו ארצות־הברית, וכאן זה לא ייתכן״. אין ספק, האיש הזה וחבריו שהסכימו עמו נסוגו מן המציאות שכה פגעה בהם, עד כי אפילו עצם ההכרה במציאות הזאת היוותה איום עליהם. בעיני האדם המנוכר, המותנה בידי תרבות ההישגים וההצלחה האישית, ההכרה בכך שהמציאות האופפת אותו שלילית מבחינה אובייקטיבית, דומה שהיא פוגעת בסיכוייו להצלחה.

במקרה שתואר לעיל ובמקרה של בעלי־המקצוע, הכוח המניע את התרבות והמפתח מיהוסים שבני־האדם מפני־מים לאהר מכן, גלוי לעין. בשני המקרים תרבותו של המעמד השליט פוגעת בהגדרתם של בני־האדם כיצורים בעלי כושר החלטה. בעלי־המקצוע ומשתתפי הדיון בשכונות העוני של ניו־יורק אינם מדברים ופועלים כשהם לעצמם, כשותפים פעילים בתהליך ההיסטורי הזה. איש מהם אינו תיאורטיקן או אידיאולוג של שליטה. אדרבא, הם מהווים סיבות, ההופכות לגורמי השליטה. זו אחת הבעיות החמורות ביותר שעל המהפכה לעמוד לפניהן כשהיא מגיעה לשלטון. שלב זה דורש את מירב התבונה הפוליטית, ההחלטה והאומץ מצד המנהיגים, אשר זקוקים לכושר שיפוט מספיק על־מנת שלא יגלשו לעמדות כיתתיות בלתי־הגיוניות.

בעלי מקצוע מכל התחומים, בוגרי אוניברסיטאות ושאינם בוגרי אוניברסיטאות, הם כאלה ש״נקבעו מלמעלה״,[30] בידי תרבות השליטה אשר הפכה אותם ליצורים כפולים. (אילו באו ממעמדות נמוכים יותר לא היה החינוך הקלוקל הזה שונה, או שאף גרוע מכך). אולם בעלי המקצוע הללו חיוניים לארגונה מחדש של החברה החדשה. ומשום שרבים בקרבם — אף כי הם ״חוששים מפני החירות״ ומסרבים לעסוק בפעולה הומאנית — לאמיתו־של־דבר טעות בליבם, ולא זו בלבד שניתן להחזירם למוטב על־ידי המהפכה, אלא שאף חובה לעשות זאת.

חזרה למוטב זו מחייבת את המנהיגים המהפכניים המתקדמים מעבר למה שקודם לכן היה בבחינת פעולה תרבותית דיאלוגית, לפתוח ב״מהפכת תרבות״. בשלב זה, חורג השלטון המהפכני מעבר לתפקידו ממכשול הכרחי, הניצב לפני המבקשים לשלול את קיומם של בני־האדם, והוא נוקט עמדה חדשה ואמיצה יותר, עם הזמנה ברורה לכל המבקשים ליטול חלק בבנייתה של החברה מחדש. מבחינה זו, ״מהפכת התרבות״ היא המשכה ההכרחי של הפעולה התרבותית הדיאלוגית, שיש לבצעה לפני תפיסת השלטון על־ידי המהפכה.

״מהפכת התרבות״ מציבה למטרה של פעולת העיצוב מחדש את בניתה מחדש של החברה כולה, כולל כל הפעולות האנושיות. אי־אפשר לבנות מחדש חברה באורח מכאני; התרבות הנבנית מחדש באמצעות המהפכה היא אמצעי בסיסי לשיקום זה. ״מהפכת התרבות״ היא המאמץ המרבי של המשטר המהפכני לתידוע — עליה להגיע לכל אדם, יהא תפקידו אשר יהיה. לכן, במאמץ המושקע בתידוע, אין להסתפק בהכשרתם הטכנית או המדעית של המומחים המיועדים. החברה החדשה משתנה מבחינה איכותית מן החברה הישנה[31] לא רק באופן חלקי. החברה המהפכנית אינה יכולה לייחס לטכנולוגיה את אותן מטרות שקבעה לה החברה הקודמת; וכן הכשרתם של אנשי החברות השונות אינה יכולה להיות דומה. ההכשרה הטכנית והמדעית אינה חייבת בהכרח לעמוד בניגוד לחינוך ההומאניסטי, כל עוד עומדים המדע והטכנולוגיה בחברה המהפכנית לשירות השחרור המתמשך, לשרות ההומאניזציה.

מבחינה זו, הכשרתם של בני־האדם בכל מקצוע שהוא (שכן כל המקצועות קיימים בתוך מסגרת של זמן ומקום) דורשת, ראשית לכול, את הבנת התרבות כמבנה־על המסוגל להמשיך, כדברי אלטוסר, את קיומם של ״שרידי״ העבר במבנה־היסוד העובר את התמורה המהפכנית, ושנית, היא דורשת את החייאת המקצוע כאמצעי בשינוי התרבות. כאשר מהפכת

התרבות מעמיקה את המודעות בפראקסיס היוצר של החברה החדשה, מתחילים בני־האדם להבין מדוע מוסיפים שרידים מיתולוגיים של החברה הישנה להתקיים בחברה החדשה. ואז יהיו מסוגלים להשתחרר מרוחות הרפאים הללו, הפוגעות בחוסנה של החברה החדשה, ולכן מציבות בעיה חמורה לפני כל מהפכה. באמצעות שרידים תרבותיים אלה מוסיפה החברה המדכאת לפלוש — הפעם לתוך החברה המהפכנית עצמה.

פלישה זו קשה במיוחד, משום שאינה מתבצעת בידי קבוצות האליטה השליטות המוכרות, אלא בידי אנשים שהשתתפו במהפכה. כמו אלה אשר "סיגלו לנפשם" את דמות המדכא, הם מתנגדים לצעדי היסוד הנוספים שעל המהפכה לנקוט. וכיצורים כפולים הם גם מקבלים (בשל אותו שרידים של התחושה הישנה) את השלטון ההופך לבירוקראטי ומדכא אותם בקשיחות, ומשלימים עמו. את השלטון הבירוקראטי המדכא הזה מצידו ניתן להסביר במה שאלטוסר מכנה "החייאתם של גורמים ישנים"[22] בחברה החדשה, בכל פעם שהתנאים המיוחדים מתירים זאת.

בשל כל הסיבות הללו, אני מסביר את התהליך המהפכני כפעולה תרבותית דיאלוגית ההופכת ל"מהפכת תרבות", בשעה שהיא מגיעה לשלטון. בשני השלבים יש צורך במאמץ חשוב וניכר בהגברת המודעות. אלה הם אמצעים הכרחיים, שבעזרתם מוותרים בני־האדם, באמצעות פראקסיס אמיתי, על מעמד ה"חפצים" ונוטלים על עצמם מעמד של סובייקטים היסטוריים.

לבסוף, מהפכת התרבות מפתחת שגרה של דו־שיח מתמשך בין מנהיגים להמוני־העם, ומגבשת את שיתופו של העם בשלטון. כך, כאשר הן המנהיגים והן בני־העם ממשיכים בפעילותם הביקורתית, קל יותר למהפכה להגן על עצמה מפני הנטיות הבירוקראטיות (המובילות לצורות דיכוי חדשות) ומפני "פלישה" (שזה היינו־הך). פולש — בין אם הוא שייך לחברה בורגנית או מהפכנית — בין אם הוא אגרונום או סו־

ציולוג, כלכלן או מהנדס בריאות הציבור, כומר, מחנך או עובד סוציאלי — או מהפכן.

פלישה תרבותית, המשרתת את מטרות הכיבוש ואת המשך הדיכוי, כרוכה לעולם בהשקפה קרתנית, בתפיסה סטאטית של העולם, ובכפייה השקפת עולמו של אדם אחד על זולתו. היא מניחה, כי הפולש "עליון" וקורבנות הפלישה "נחותים", וכן שהפולש כופה את ערכיו על קורבנו, אשר אינו אלא רכושו של הפולש והוא חושש לאבדו.

בפלישה תרבותית, אין מרכז קבלת ההחלטות בעניינם של קורבנות הפלישה מצוי בקרבם, אלא בקרב הפולשים. וכאשר קבלת ההחלטות אינה מתרחשת אצל האדם הנוגע בדבר אין לו אלא אשליה של החלטה. לכן אין בחברה הכפולה, ה"משתקפת", קורבן הפלישה, כל מקום להתפתחות הכרתית־כלכלית. שכן, על־מנת שתתרחש התפתחות יש צורך, ראשית לכול, בתנועה של חיפוש ויצירתיות, שקבלת ההחלטות תתרחש אצל המחפש; שנית, שהתנועה הזאת לא תתרחש אך ורק בחלל נתון, אלא אף בזמן מוגדר בתודעתו של המחפש. מכאן, שכל התפתחות פירושה שינוי, אך לא כל שינוי פירושו התפתחות. התמורה המתחוללת בזרע, אשר בתנאים הולמים נובט וצומח, איננה בבחינת התפתחות; גם התמורה המתחוללת בבעל־חיים איננה התפתחות. התמורות הללו נקבעות על־פי מינם של הזרע ובעל־החיים; והן מתרחשות בזמן שאיננו שייך להם, שכן הזמן שייך לבני־האדם.

מבין כל היצורים הבלתי־מושלמים, בני־האדם הם היחידים אשר מתפתחים. כ"יצורים החיים למען עצמם", כיצורים היסטוריים ואוטוביוגראפיים, התמורה (ההתפתחות) מתחוללת בזמן הקיומי שלהם ולעולם לא מחוצה לו. בני־האדם הנתונים לתנאי דיכוי מנכרים הם "יצורים החיים בזכות אחרים", שהם תלויים בהם ואינם יכולים להתפתח באופן אותנטי. משנשלל מהם כושר ההחלטה שלהם, שהרי הוא מצוי במדכא, הם הולכים בעקבותיו. המדוכאים מתחילים להתפתח אך ורק כאשר

הם נחלצים מן הסתירה שבה הם נתונים, והופכים ל״יצורים
החיים בזכות עצמם״.

אם בוחנים חברה מסוימת כיצור אחד, הרי ברור שרק אם
החברה הזאת ״תחיה למען עצמה״ היא עשויה להתפתח. חב־
רות כפולות, ״משתקפות״, הנתונות לפלישה ותלויות בחברה
המטרופוליטאנית, אינן יכולות להתפתח משום שהן מנוכרות;
כוח ההחלטה הפוליטי, הכלכלי והתרבותי מצוי מחוץ לתחו־
מיהן, בחברה הפולשת. ולבסוף, הפולשים קובעים את גורל
קורבנותיהם: תמורה ותו לא; שכן התמורה המתחוללת בהם
— ולא התפתחותם — היא האינטרס של החברה המטרופו־
ליטאנית.

יש הכרח להימנע מערבוב התחומים שבין מודרניזאציה
להתפתחות. המודרניזאציה עשויה אמנם להשפיע על קבוצות
מסוימות ב״חברה גרורה״, אך כמעט תמיד היא מושפעת;
חברת המטרופולין היא זו המפיקה מכך תועלת. חברה אשר
עוברת תהליך של מודרניזאציה ותו לא ואינה מתפתחת
תוסיף — אלא אם תיטול על עצמה האצלת סמכויות מינימי־
לית — להיות תלויה במדינה אחרת. זהו גורלה של כל חברה
תלויה, כל עוד היא תלויה. על־מנת לקבוע אם חברה כלשהי
מתפתחת אם לאו, יש לחרוג מעבר לאמות־המידה המבוססות
על מדדי הכנסה לנפש (הבאים לביטוי בסטאטיסטיקות ומטעים
את־הקורא), או על חקר ההכנסה הגולמית. אמת־המידה
הבסיסית היא, האם החברה ״קיימת בזכות עצמה״. אם לא
כן, הרי ששאר אמות־המידה מרמזות על מודרניזאציה ולא על
התפתחות.

הסתירה העיקרית שבה נתונות החברות הכפולות היא
יחסי התלות בינן לבין חברת המטרופולין. ברגע שסתירה
זו באה על פתרונה, הרי התמורה שעד כה באה לביטוי באמ־
צעות ״סיוע״ והועילה לחברה המטרופוליטאנית, התמורה
הזאת הופכת להתפתחות של ממש, המועילה לזה ״הקיים
בזכות עצמו״.

בשל כל הסיבות הללו, אין הפתרונות הרפורמיים שמצי־
עות החברות הללו (אף כי כמה רפורמות כאלה עלולות
להבהיל ולהחריד את בני קבוצות האליטה הריאקציונים ביו־
תר) פותרים את הסתירות החיצוניות והפנימיות המובועות
בהן. כמעט תמיד משפיעה החברה המטרופוליטאנית על אותם
פתרונות רפורמיים על־פי דרישותיו של התהליך ההיסטורי
כדרך חדשה לקיום ההגמוניה שלה. כאילו אמרה החברה
המטרופוליטאנית: ״הבה נבצע רפורמות קודם שהעם יבצע
מהפכה״. ולשם כך אין לחברה המטרופוליטאנית ברירה אלא
לכבוש, לנצל ולפלוש פלישה כלכלית או תרבותית (לעתים
אף צבאית) אל החברה התלויה — פלישה שבה משמשים,
בדרך־כלל, מנהיגי האליטה של החברה הנשלטת מתווכים
בינה לבין מנהיגי החברה המטרופוליטאנית.

לסיכום הניתוח הניסיוני הזה של תיאורית הפעולה האנ־
טי־דיאלוגית, ברצוני לקבוע שוב, שאסור למנהיגים המהפ־
כניים לנקוט את אותם הליכים אנטי־דיאלוגיים המקובלים על
המדכאים; אדרבא, עליהם לעלות על דרך הדו־שיח והתקשורת.

בטרם נמשיך וננתח את תיאורית הפעולה הדיאלוגית, יש
לדון בקיצור בשאלת היווצרותה של ההנהגה המהפכנית, ובכ־
מה מן התוצאות ההיסטורית והסוציולוגיות של ״התהליך
המהפכני. על־פי־רוב מורכבת קבוצה זו מאנשים אשר בדרך
זו או אחרת היו שייכים לשכבות החברתיות של השליטים.
בשלב מסוים כל ניסיונם האקזיסטנציאלי, בתנאים היסטוריים
מסוימים, התכחשו האנשים הללו למעמדם והצטרפו אל המדו־
כאים, כמחווה של סולידאריות אמיתית (כך יש לקוות). בין
אם התמסרות זו נובעת מניתוח מדעי של המציאות ובין אם
לאו, היא מייצגת (במידה שהיא אותנטית) מעשה של אהבה
ומחויבות אמיתית.[33]

הצטרפות אל המדוכאים מחייבת הליכה לקראתם והתקש־
רות אליהם. העם חייב למצוא את עצמו במנהיגים הצומחים
ועולים, ואלה חייבים למצוא את עצמם בעם.

המנהיגים שצמחו ועלו משקפים בהכרח את הסתירה של קבוצות האליטה השליטות, אשר עברו אליהן מן המדוכאים, אשר ייתכן, אמנם, שעדיין אינם עומדים על מצב הדיכוי שבו הם נתונים, ואינם מכירים באופן ביקורתי ביחסי האנטגוניזם שבינם לבין המדכאים.[54] ייתכן שעדיין ינקטו בגישה שתוארה קודם לכן, ב״הליכה אחר״ המדכא. לעומת זאת, ייתכן שבשל תנאים היסטוריים אובייקטיביים מסוימים, הם הגיעו כבר להכרה ברורה יחסית של מצב הדיכוי.

במקרה הראשון, הדבקות במדכא — או הדבקות החלקית בו — אינה מאפשרת לעם (כטענת פאנון) לקבוע את מקומו מחוץ לעצמם. במקרה השני, הם יכולים לקבוע את מקומו של המדכא ובכך להכיר באורח ביקורתי ביחסיהם האנטגוניסטיים עמו.

במקרה הראשון, המדכא ״שוכן״ בנפש העם, והערפול שהוא נתון בו כתוצאה מכך גורם לו לחשוש מפני החירות. בעידודו של המדכא מבקש העם הסברים פטאליסטיים או אמונה מזויפת באלוהים, שאליו הם מעבירים באורח פטאליסטי את האחריות לדיכוי שבו הם שרויים.[55] אין כמעט סיכוי שאנשים חסרי ביטחון, נדכאים ומיואשים אלה יבקשו להשתחרר — פעולת מרי שהם עלולים לראות בה פגיעה ומרידה ברצון האל, כעימות בלתי־מוצדק עם הגורל. (מכאן הצורך המודגש, לעתים קרובות, להציג את המיתוסים שבהם האכיסו המדכאים את העם כבעיה שיש להתמודד עמה). במקרה השני, כאשר העם מגיע לתמונה ברורה יחסית של הדיכוי המביא אותם להציב את המדכא מחוץ לעצמם, הם מתחילים להיאבק על־מנת לפתור את הסתירה שבה נלכדו. ברגע זה הם גוברים על המרחק שבין ה״כורת המעמדי״ ל״תודעה המעמדית״.

במקרה הראשון, נקלעים המנהיגים המהפכניים, לרוע מזלם ובאי־רצון, לסתירה עם העם. במקרה השני, מקבלים המנהיגים, הצומחים ועולים מתוך העם, תמיכה ואהדה מיידית,

ואלה נוסות לגבור בעת תהליך הפעולה המהפכנית. המנהיגים הולכים אל העם מתוך דו־שיח. בן־רגע מתפתחת אמפטיה בין העם לבין המנהיגים המהפכניים: מחוייבותם ההדדית חתומה כמעט בן־רגע. בחברות הם רואים עצמם בסתירה, שווה בשווה עם קבוצות האליטה השליטות. מרגע זה ואילך, שגרת הדו־שיח המתגבשת בין העם לבין המנהיגים, אינה ניתנת כמעט לערעור. הדו־שיח יימשך כאשר יגיעו לשלטון; והעם ידע שהוא הגיע לשלטון.

שותפות זו אינה מפחיתה בשום אופן את רוח המאבק, האומץ, היכולת לאהוב או ההעזה הדרושים למנהיגים המהפכניים. פידל קסטרו וחבריו (שרבים מהם כונו בעבר ״הרפתקנים חסרי אחריות״) מהווים הנהגה דיאלוגית בתכלית, הם מזדהים עם העם שנשא את אכזריותה הברוטאלית של הדיקטאטורה של בטיסטה. התמסרות זו אינה קלה; היא דורשת מן המנהיגים אומץ לאהוב את העם במידה מספקת, כדי שיהיו נכונים להקריב את עצמם למענו. היא דורשת מן המנהיגים ראייה אמיצה בכדי להתחיל מחדש לאחר כל אסון, מונעים על־ידי התקווה הנמשכת בניצחון בעתיד, נצחון אשר (משום שהוא מושג יחד עם העם) לא יהיה נחלתם של המנהיגים לבדם, אלא נחלתם של המנהיגים והעם — או של העם, הכולל בתוכו את המנהיגים.

פידל קיטב בהדרגה את מסירותו של העם הקובני אשר הודות לניסיונו ההיסטורי החל כבר להתנער מ״מסירותו למדכאים״. ״התנערות״ זו מן המדכא הביאה את העם להתנגד לו ולראות את עצמו בסתירה להם. כך אירע שפידל מעולם לא בא בסתירה עם העם. (אותן עריקות ובגידות, שמתאר גווארה בספרו סיפור המלחמה המהפכנית — שבו הוא מתייחס גם לרבים שהצטרפו — היו צריכות להיות צפויות). מכאן, שבשל תנאים היסטוריים מסוימים, התקדמותם של המנהיגים המהפכניים לקראת העם היא אופקית — כך שהמנהיגים והעם יוצרים גוף אחד הבא בסתירה למדכא — או משולשת, שבה

המנהיגים המהפכניים מהווים את קודקדו של המשולש בסתירה למדכאים ולמדוכאים גם יחד. כפי שראינו, מצב זה נכפה על המנהיגים, כאשר העם לא הגיע עדיין לתפיסה ביקורתית של מציאות הדיכוי.

ואולם, כמעט תמיד, אכן תופסת ההנהגה המהפכנית שהיא באה בסתירה לעם. אמנם תפיסה זו כרוכה בכאב, וההתנגדות עשויה לשמש מנגנון הגנה. אחרי ככלות הכול, לא קל למנהיגים שצמחו ועלו מתוך מסירות למדוכאים להכיר בכך שהם עצמם מצויים בסתירה לאלה שאליהם התמסרו. חשוב להכיר באי־הרצון הזה בעת ניתוח צורות התנהגות מסוימות מצד המנהיגות המהפכנית, אשר נקלעת באי־רצון לסתירה (אף כי אין מדובר באנטגוניזם) לעם.

למען הגשמת המהפכה זקוקים המנהיגים המהפכניים, בלי ספק, להתמסרות העם. כאשר המנהיגים המצויים בסתירה לעם מבקשים את ההתמסרות הזאת ומוצאים במקומה אדישות ואי־אמון, הם נוטים לראות בתגובה הזאת הוכחה לפגם פנימי הטבוע בעם. הם מפרשים רגע היסטורי מסוים בהכרתו של העם כהוכחה לפגם פנימי בהם. המנהיגים זקוקים להתמסרות העם למען הגשמת המהפכה (אך בו בזמן אינם רוחשים אמון לעם; והוא אינו רוחש אמון להם), ולכן הם מתפתים לנצל את אותם ההליכים המקובלים על קבוצות האליטה לדיכוי. המנהיגים מבקשים הסבר הגיוני לחוסר אמונם בעם, באומרם שאין כל אפשרות לקיים דו־שיח עם העם קודם לתפיסת השלטון, ובכך בוחרים בתיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית. משם ואילך — ככל שאר קבוצות האליטה — הם מנסים להשתלט על העם: הם הופכים למשיחיים; הם מנצלים ומבצעים פלישה תרבותית. בדרך זו, דרך הדיכוי, לא יגשימו את המהפכה. ואם כן, לא תהיה המהפכה אמיתית. תפקיד ההנהגה המהפכנית (בכל תנאי שהוא ובפרט בתנאים שפורטו לעיל) לשקול ברצינות אפילו תוך כדי פעולתם, את הסיבות ליחס האי־אמון מצד העם, ולחפש אחר ערוצי תקשורת

אמיתיים אליהם, דרכים לסייע לעם לעזור לעצמו ולתפוס באורח ביקורתי את המציאות המדכאת אותם.

התודעה הנשלטת כפולה, מעורפלת, מלאה פחדים וחוסר אמון.[39] ביומן על־אודות המאבק בבוליביה מזכיר גווארה פעמים אחדות את חוסר ההשתתפות של האיכרים:

"גיוסם של האיכרים אינו מתקיים, פרט למשימות בלתי־רשמיות המרגיזות אותנו מעט. הם אינם מהירים ביותר ואינם יעילים ביותר; ניתן לנטרלם... האיכרים אינם משתפים כל פעולה אתנו, אף כי פחדם מפגינו פוחת והולך ואנו מצליחים לרכוש את הערצתם. זוהי משימה איטית וסבלנית".

אימוץ דמותו של המדכא לתודעתם של האיכרים מסביר את פחדם ואת חוסר יעילותם. התנהגותם של המדוכאים ותגובותיהם מביאות את המדכא לבצע פלישה תרבותית, אך מצד המהפכנים הן תובעות תיאורית פעולה שונה. המבדיל בין המנהיגים המהפכניים לקבוצות האליטה אינו מצטמצם במטרותיהם, אלא בנהלים המקובלים עליהם. אם ינהגו באורח דרך, יהיו גם מטרותיהם זהות. יש בכך סתירה פנימית, שכן אם יציגו קבוצות האליטה את יחסי האדם־העולם לפני העם כבעיה, יהיה הדבר דומה כאילו המנהיגים המהפכניים לא עשו זאת.

הבה ננתח עתה את תיאורית הפעולה התרבותית הדיאלוגית, וננסה לעמוד על מרכיביה.

שיתוף פעולה

על־פי תיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית, מעורבים בכיבוש (המהווה תכונה בסיסית שלה) סובייקט הכובש אדם אחר והופכו ל"חפץ". על־פי תיאורית הפעולה הדיאלוגית, הסובייקטים נפגשים תוך שיתוף־פעולה כדי לשנות את העולם. ה"אני" האנטי־דיאלוגי הופך את ה"אתה" הנשלט, הנכ־

בש, לחפץ בעלמא, על־פי מליצותיו של מרטין בובר. אך ה"אני" הדיאלוגי יודע, שדווקא ה"אתה" ("לא־אני") הוא זה אשר תובע את קיומו. הוא גם יודע, שה"אתה" אשר תובע את קיומו, הוא עצמו "אני", הכולל בתוכו גם "אתה". ה"אני" וה"אתה" הופכים בכך, בדיאלקטיקה של היחסים הללו, לשני "אתה" ההופכים לשני "אני".

על־פי תיאורית הפעולה הדיאלוגית, אין סובייקט השולט בזכות הכיבוש ואין אובייקט נשלט. תחת זאת יש סובייקטים הנפגשים לצורך כינויו של העולם בשם על־מנת לשנותו. אם בשל הסיבות שתוארו לעיל, ברגע היסטורי מסוים אין המדוכאים מסוגלים להגשים את ייעודם כסובייקטים, תסייע להם עצם הצגת הדיכוי שבו הם נתונים כבעיה (הכרוכה תמיד בצורה זו או אחרת של פעולה); תסייע להם להגשים יעוד זה.

כל האמור לעיל, אין פירושו שבמשימת הדו־שיח אין להנהגה המהפכנית תפקיד. פירושו רק שהמנהיגים — חרף תפקידם החשוב, הבסיסי, החיוני — אינם בעליהם של בני־האדם ואין להם זכות לכוונם כסומים לקראת ישועתם. ישועה שכזאת לא תהיה אלא מתנה שמעניקים המנהיגים לעם — שבירת הקשר הדיאלוגי ביניהם והפחתת מעמדם של המוני העם מדרגת משתתפים פעילים בפעולת השחרור לדרגת האובייקטים של פעולה זו. שיתוף־הפעולה, תכונה אפיינית לפעולה הדיאלוגית — מתרחש רק בקרב סובייקטים (אשר עשויים, אמנם, לפעול במישורים שונים וליטול על עצמם תחומי אחריות שונים) — את שיתוף־הפעולה הזה ניתן להשיג אך ורק באמצעות תקשורת. בהיותו תהליך של תקשורת הכרחית, חייב הדו־שיח להיות מונח ביסוד כל שיתוף־פעולה. על־פי תיאורית הפעולה הדיאלוגית אין מקום לכיבוש העם למען המטרה המהפכנית, אלא אך ורק על־מנת לזכות בהתמסרותם. הדו־שיח אינו כופה, אינו מנצל, אינו מאלף, אינו "מפריח סיסמאות". אך אין פירוש הדבר שתיאורית הפעולה הדיאלוגית חסרת מוצא; כמו כן אין פירושו שלאדם

הדיאלוגי אין מושג ברור באשר לרצונו, או באשר למטרות שלשמן התחייב.

מחויבותם של המנהיגים המהפכניים אל המדוכאים היא בו בזמן גם מחויבות לחרות. ובשל המחויבות הזאת, אין המנהיגים יכולים לנסות לכבוש את המדוכאים, אלא עליהם לרכוש את מסירותם לרעיון החירות. מסירות שהושגה תוך כיבוש אינה מסירות; היא "חסירות שוטה" של הנשלט כלפי הכובש; המכתיב את האפשרויות לנשלט. מסירות אמיתית היא צירוף חופשי של בחירה; אין היא יכולה להתרחש בלי תקשורת בין בני־אדם, הקשורים זה בזה בכוח המציאות.

שיתוף־הפעולה מביא, איפוא, את הסובייקטים הדיאלוגיים למקד את כל תשומת־ליבם במציאות המקשרת ביניהם ואשר — אם היא מוצגת כבעיה — מהווה אתגר עבורם. התגובה לאתגר הזה היא הפעולה של הסובייקטים הדיאלוגיים על המציאות כדי לשנותה. ברצוני לחזור ולהדגיש, כי הצגת המציאות כבעיה, אין פירושה הפרחת סיסמאות, פירושה ניתוח ביקורתי של מציאות בעייתית.

בניגוד לנוהג לטפח מיתוסים הרווח בקבוצות האליטה, דורשת התיאוריה הדיאלוגית את חשיפת העולם. אך אין איש יכול לחשוף את העולם למען זולתו. אף כי ייתכן שסובייקט אחד ייזום את החשיפה למען האחרים, חייבים האחרים להפוך לסובייקטים הנוטלים חלק במעשה זה. מסירותם של האנשים מתאפשרת בשל חשיפה זו של העולם ושל עצמם בפראקסיס אמיתי.

מסירות זו עולה בקנה אחד עם האמון שבני־האדם לומדים לרחוש לעצמם ולמנהיגים המהפכניים, כאשר הם עומדים על מסירותם ומהימנותם של המנהיגים הללו. אמונו של העם במנהיגים משקף את ביטחונם של המנהיגים בעם.

מכל מקום, אין להניח לביטחון הזה להיות נאיבי. על המנהיגים להאמין ביכולתו של העם ואינם יכולים לנהוג בהם כבאובייקטים גרידא של פעולתם שלהם; עליהם להאמין

שהעם מסוגל ליטול חלק במאבק למען החירות; אך אל־להם לרחוש אמון לדמות המדכא "שאומצה" בנפש המדוכא. וכאשר גווארה מטיף למהפכן להיות לעולם חשדן,[35] אין הוא מתעלם מן התנאי היסודי של תיאורית הפעולה הדיאלוגית. אין הוא אלא אדם מציאותי. אף כי האמון טמון בבסיס הדו־שיח, אין הוא בבחינת תנאי מוקדם לכך: הוא נובע מההתמודדות, שבה בני־האדם הם סובייקטים השותפים לכינוין של העולם בשם כחלק משינוי העולם. אך כל עוד המדכא "השוכן בנפש" המדוכא חזק מהם עצמם, עלול פחדם הטבעי מפני החירות להביאם במקום זאת לגינוי המנהיגים המהפכנים! המנהיגים אינם יכולים להיות פתאים המאמינים לכול, אלא עליהם להיות דרוכים לקראת כל אפשרות. האפיזודות של גווארה מאשרות את הסיכונים הללו: לא רק העריקות, אפילו הבגידה ברעיון. ישנם במסמך הזה מקומות, שבהם גווארה מכיר אמנם בהכרח שבהענשת העריק, על־מנת לשמור על כוח האחיזה ועל המשמעת בקרב הקבוצה, אך הוא מכיר גם בגורמים מסוימים העשויים להסביר את פשר העריקה. האחד, ואולי החשוב שבהם, הוא יחסו הדו־משמעי של העריק.

חלק אחר של המסמך של גווארה, הנוגע לנוכחותו (לא כאיש גרילה אלא כרופא) בקהילה כפרית בסיירה מאסטרה ונוגע לדיוננו על־אודות שיתוף־הפעולה, מדהים ממש:

> "כתוצאה ממגע יומיומי עם האנשים הללו ועם בעיותיהם, השתכנענו עמוקות בצורך בתמורה מוחלטת בחיי עמנו. רעיון הרפורמות האגראריות הופך לרעיון צלול ובהיר. רעיון התקשורת עם העם חדל להיות בחזקת תיאוריה בלבד והופך לחלק בלתי נפרד מאתנו. אנשי גרילה וכפריים החלו לגבש גוש מגובש ואיתן. איש לא יוכל לומר בדיוק מתי, במהלך התהליך הזה, הפכו הרעיונות למציאות ואנו הפכנו לחלק של האיכרות. באשר לי, המגע עם חולי בסיירה הפך מהחלטה ספונטאנית ומעט לירית לכוח ברור יותר, כוח בעל ערך שונה לחלוטין. תושבי הסיירה העניים המרודים, הסובלים והנאמנים הללו אינם יכולים אפילו לתאר לעצמם את גודל תרומתם לעיצוב האידיאולוגיה המהפכנית שלנו".[36]

יש לציין את ההדגשה שעשה גווארה, כי השיתוף עם העם היה מכריע בהפיכת "החלטה ספונטאנית ומעט לירית לכוח ברור יותר, בעל ערך שונה לחלוטין". בדו־שיח עם האיכרים הפך, איפוא, הפראקסיס המהפכני של גווארה לדבר מוגדר וברור. מה שגווארה לא אמר, אולי מתוך ענווה, היה שענוותו ויכולתו לאהוב היא אשר איפשרה את השיתוף עם העם. והשיתוף הדיאלוגי הפך, בלי ספק, לשיתוף־פעולה. יש לציין שגווארה (שלא טיפס בסיירה מאסטרה עם פידל קאסטרו וחבריו בצעיר המחפש הרפתקאות) מכיר בכך, שה"שיתוף עם העם חדל להיות תיאוריה גרידא, והופך לחלק בלתי נפרד (שלו)". הוא מדגיש כיצד מרגע השיתוף הזה הפכו האיכרים ל"מעצבי" "האידיאולוגיה המהפכנית" של אנשי הגרילה שלו.

אפילו סגנונו הברור והמוכר של גווארה בתיאור חוויותיו וחוויות חבריו, בתיאור מגעיו עם האיכרים "העניים, הנאמנים" בלשון כמעט אוונגלית, מגלה את יכולתו העמוקה של האדם המיוחד הזה לאהוב וליצור קשר. מכאן עולה כוחה של עדותו הנלהבת על פועלו של אדם אוהב אחר: קמילו טורז, "הכומר של הגרילה".

בלי השיתוף המוליד את שיתוף־הפעולה, לא היה העם הקובני אלא מטרה לפעילותם המהפכנית של אנשי הסיירה מאסטרה, וככאלה לא היתה מסירותם אפשרית. לכל היותר היתה צומחת "חסידות שוטה", שהיא מרכיב של שליטה, לא של מהפכה.

על־פי התיאוריה הדיאלוגית, בשום שלב משלביה אין הפעולה המהפכנית יכולה להתקיים בלי העם. ואילו השיתוף מוליד שיתוף־פעולה, המביא את המנהיגים ואת העם למזיגה, כפי שתואר בפי גווארה. מזיגה זו אפשרית אך ורק אם

הפעילות המהפכנית הומאנית באמת ובתמים, אם היא אמפטית, אוהבת, גלוית־לב וענווה, ונועדה לשחרר.

המהפכה אוהבת ויוצרת חיים; וכדי ליצור חיים היא עלולה להיות נאלצת לִמנוע מכמה אנשים להגביל חיים. בנוסף על מחזור החיים והמוות המוגת בבסיס הטבע, ישנו גם מוות חַי בלתי טבעי: חיים שנמנעת מהם השלמות.[59]

מן הדין להביא כאן נתונים המראים כיצד ברזילאים רבים (ותושבי אמריקה הלטינית בכלל) הם גוויות מהלכות, צלצילם של בני־אדם, גברים, נשים וילדים מיואשים, קורבנות מלחמה סמויה אין־סופית.[60] מלחמה זו כילתה את שארית חייהם בשחפת, בבילהרציה, שלשולים... אין־ספור מחלות העוני (שמרביתן מכונות בפי המדכאים "מחלות טרופיות".) ב־Temoignage Chrétien כתב האב צ'נו הערות אחדות על התגובות האפשריות של מצבים קיצוניים שכאלה:

> "רבים, הן בקרב הכמרים המשתתפים במועצה והן ההדיוטות, חוששים פן בהכרה בדרכי העולם ובסבלותיו אנו מאמצים לעצמנו מהאה אמוציונאלית כדי לרכך את גילויי העוני ואי־הצדק, בלי לנתח את הסיבות המביאות אותו לבקר משטר האופף את אי־הצדק הזה ומוליד את העוני הזה".

אחדות למען השחרור

על־פי תיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית, השליטים נאלצים לעורר פירוד בקרב המדוכאים כדי להקל עליהם את מלאכת קיום הדיכוי, ואילו על־פי התיאוריה הדיאלוגית, על המנהיגים להקדיש את עצמם למאמץ הבלתי־נלאה לאחדות בקרב המדוכאים — אחדות המנהיגים עם המדוכאים — למען החירות.

הקושי נעוץ בכך, שהקטגוריה הזאת, של הפעולה הדיאלוגית (וכל פעולה אחרת) אינה יכולה להתקיים בלי פראק־

סיס. הפראקסיס של הדיכוי קל (או לפחות אינו קשה) עבור האליטה השלטת; אך משימתם של המנהיגים המהפכניים, לבצע את הפראקסיס של השחרור, אינה קלה כלל ועיקר. הקבוצה השלטת יכולה להתבסס על שימוש באמצעי כוח; הקבוצה המהפכנית מוצאת את האמצעים הללו מכוונים נגדה. הקבוצה השלטת יכולה להתארגן באין מפריע, ואף כי עלולים להתרחש בה מחלוקות זמניות, היא מתאחדת חיש מהר לנוכח כל איום על האינטרסים היסודיים שלה. הקבוצה המהפכנית אינה יכולה להתקיים בלי העם, והמצב הזה מהווה את המכשול הראשון במאמצי הארגון שלה.

אכן, היה בכך משום חוסר עקביות, אילו היתה הקבוצה השלטת מניחה למנהיגים המהפכנים להתארגן. אחדותה הפנימית של האליטה השלטת, המתחזקת ומתארגנת, זקוקה לפירודו ופילוגו של העם; אחדותם של המנהיגים המהפכניים יכולה להתקיים אך ורק תוך אחדות בין העם לבין עצמו ובינו לבין המנהיגים. אחדותה של האליטה נובעת מן האנטגוניזם שלה עם העם; אחדותה של ההנהגה המהפכנית צומחת מתוך שיתוף עם העם (המאוחד). מצב הדיכוי המסוים — הגורם לכפילות ב"אני" של המדוכא, ובכך הופך אותו לחסר־משמעות, לבלתי־יציב מבחינה נפשית וחושש מפני החירות — מצב זה מסייע לשליט לעורר פירוד בעם, בכך שהוא מעכב את פעולת האיחוד, החיונית לשחרור. יתירה מכך, מבחינה אובייקטיבית השליטה כשלעצמה גורמת לפירוד. היא מקיימת את ה"אני" המדוכא במצב של 'דבקות' במציאות, אשר נראית רבת־עוצמה ומכריעה, ואחר גורמת לו לניכור על־ידי הצגת כוחות מסתוריים כהסבר לעצמה זו. חלקו של ה"אני" המדוכא נעוץ במציאות שבה הוא "דבק"; חלקו האחר טמון מחוצה לו, בכוחות המסתוריים שבהם הוא רואה אחראים למציאות, שאין הוא מסוגל להשפיע עליה כלל. הוא מפוצל בין עבר להווה זהים לעתיד חסר־תקווה. אין הוא רואה בעצמו יצור ההוך בהתפתחות: מכאן שלא יוכל להיות לו עתיד, שאותו

יוכל לבנות עם האחרים. ואולם כאשר הוא שובר את ה"דב־קות" והופך את המציאות שממנה בא לאובייקטיבית, הוא מתחיל להתגבש לידי סובייקט ("אני") הניצב מול האובייקט (המציאות). ברגע זה הוא ניתק מן האחדות המזויפת של עצמיותו המפוצלת והופך לאינדיבידואל אמיתי. לשם הפרדה בין המדוכאים אין מנוס מאידיאולוגיה של דיכוי. לעומת זאת, לשם השגת האחדות יש צורך בצורה של פעולה תרבותית, שבאמצעותה הם לומדים את ה"מדוע" וה"איך" של התמכרו־תם למציאות, ולשם כך יש צורך בדה־אידיאולוגיה. מכאן, שהמאמץ למען אחדות המדוכאים אינו מחייב אך ורק "הפר־חת סיסמאות" אידיאולוגיות. אלה מפרידים, על־ידי עיוות היחסים האותנטיים בין הסובייקט למציאות האובייקטיבית, בין ההיבטים הקוגנטיביים, האפקטיביים של האישיות הכוללה, השלמה.

מטרת הפעולה הדיאלוגית־המשחררת אינה "ניתוק" המ־דוכאים מן המציאות המיתית על־מנת "לקשרם" למציאות אחרת. אדרבא, מטרת הפעולה הדיאלוגית היא לאפשר למדו־כאים לנסות ולשנות מציאות בלתי־צודקת על־ידי ההכרה בהתמכרותם זו.

אחדותם של המדוכאים כרוכה בסולידאריות בקרבם, בלי שים לב למצבם המדויק, ולכן אין ספק שהיא מחייבת גם תודעה מעמדית. מכל מקום, השקיעה בתוך המציאות, האפיינית לאיכרי אמריקה הלטינית, פירושה שההכרה בהיותם מעמד מדוכא חייבת לבוא אחרי (או לפחות לצד) השגת ההכרה בהיותם יחידים מדוכאים.[41]

אם מציגים לאיכר אירופי את עובדת היותו אדם כבעיה, הוא רואה בכך דבר מוזר. אך אין הדבר כך לגבי האיכרים מאמריקה הלטינית, שגבולות עולמם אינם חורגים בדרך־כלל מתחומי הלטיפונדיות, אשר בתנועותיהם מחקים במידת־מה את תנועות בעלי־החיים והעצים, ואשר לעתים מזומנות רואים בעצמם שווי־ערך לבעלי־החיים ולעצים.

אנשים הקשורים באורח שכזה לטבע ולמדכא, חייבים ללמוד לגלות את עצמם כיצורי אנוש, שנמנע מהם להיות. ופירושו־של־דבר, בראש ובראשונה לגלות את עצמם כפררו, אנטוניו חוספה. תגלית זו, פירושה אבחנה שונה של משמעות הכינויים: המלים "עולם", "בני־אדם" ("אנשים"), "תרבות", "עץ", "עבודה", "בעל־חיים", חוזרות ולובשות את משמ־עותן האמיתית. עתה האיכרים רואים עצמם כמשני מציאות (אשר קודם לכן היתה ישות מסתורית לחלוטין עבורם), תוך עבודתם היוצרת. הם מגלים כי — כבני־אדם — שוב אין הם "חפצים" הנתונים לשליטת אחרים ; והם יכולים לעבור מתו־דעת היותם יחידים מדוכאים לתודעת היותם מעמד מדוכא.

כל ניסיון לאחד את המדוכאים המבוסס על שיטות אקטי־ביסטיות המתבססות על "סיסמאות" ואינו עוסק בהיבטים היסודיים הללו, אינו מביא אלא לצירוף של יחידים ומעניק לפעולתם אופי מכאני לחלוטין. אחדותם של המדוכאים מת־רחשת ברמה אנושית, לא ברמה של חפצים. היא מתרחשת במציאות אשר ניתן להבינה באמת אך ורק בדיאלקטיקה שבין הבסיס למבנה־העל.

כדי שהמדוכאים יתאחדו, עליהם, ראשית לכול, לנתק את חוט הטבור של הקסם והמסתורין הקושרם אל עולם הדיכוי ; האחדות הקושרת ביניהם חייבת ללבוש אופי שונה. על־מנת להגיע לאחדות הכרחית זו, חייב התהליך המהפכני מראשיתו להיות פעולה תרבותית. השיטות הנהוגות להגשמת אחדות המדוכאים שונות, ותלויות בניסיונם ההיסטורי והאק־זיסטנציאלי בתוך המבנה החברתי שלהם.

איכרים חיים במציאות "סגורה", שלה מרכז הכרעות אחד, קומפקטי, מדכא ; המדוכאים העירונים חיים בהקשר מתרחב, שבו מרכז הפיקוד המדכא הוא פלוראלי ומורכב. האיכרים נתונים לשלטונה של דמות שלטת, המגלמת את המערכת המדכאת ; באזורים עירוניים, המדוכאים נתונים ל"אימפרסו־נאליות מדכאת". בשני המקרים הכוח המדכא "בלתי נראה"

במידה מסוימת: באזורים הכפריים — בשל קרבתו למדוכאים; בערים — בשל פיזורו. אולם לסוגי הפעולה התרבותית במצבים שונים כאלה יש מטרה אחת: להבהיר למדוכאים את המצב האובייקטיבי הקושרם אל המדכאים, בין אם הוא גלוי או סמוי. רק צורות פעולה הנמנעות מהפרחת נאומים ופתפותי־ביצים חסרי השפעה מחד גיסא, ואקטיביזם מכאניסטי מאידך גיסא — רק צורות פעולה אלה יכולות גם להתנגד לפעולת ההפרדה של האליטה השלטת ולהתקרב לקראת אחדותם של המדוכאים.

ארגון

על־פי תיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית, הניצול חיוני לכיבוש ולשליטה; על־פי תיאורית הפעולה הדיאלוגית, ארגון העם מהווה ניגוד אנטגוניסטי לניצול הזה. הארגון, לא זו בלבד שהוא קשור במישרין לאחדות, אלא הוא התפתחותה הטבעית של האחדות הזאת. לפיכך, מאמצי האחדות של המנהיגים הם בהכרח ניסיון לארגן את העם, התובע עדות לעובדה שהמאבק לשחרור הוא משימה המשותפת לכול. עדות מתמשכת, ענווה ואמיצה זו, הנובעת משיתוף־פעולה במאמץ המשותף — שחרור האדם — נמנעת מסכנת השליטה האנטי־דיאלוגית. צורת העדות עשויה להשתנות, על־פי התנאים ההיסטוריים השוררים בכל חברה; ואולם העדות עצמה היא גורם בלתי־נפרד של הפעולה המהפכנית.

על־מנת לקבוע את ה״מה״ וה״איך״ של העדות הזאת, יש צורך, איפוא, בידע ביקורתי גדל והולך של הקשר ההיסטורי השוטף של השקפת העולם המקובלת על העם, של הסתירה העיקרית שבה נתונה החברה, ושל ההיבט העיקרי של אותה סתירה. מימדיה של העדות הזאת הם היסטוריים, דיאלוגיים, ומכאן שהם דיאלקטיים, ולכן אין העדות יכולה ליבאם ולאמצם מהקשרים אחרים, בלי שתנתח קודם לכן את הקשרה היא.

שכן הדבר עלול להפוך את היחסי למוחלט ולמיתי; כך הופך הניכור לבלתי־נמנע. על־פי תיאורית הפעולה הדיאלוגית העדות היא אחד מביטויין העיקריים של אופיה התרבותי והחינוכי של המהפכה.

היסודות המהותיים של העדות אשר אינם משתנים מבחינה היסטורית כוללים: עקיבות בין מלים למעשים; העזה הדוחקת בעדות להתמודד עם הקיום כסיכון מתמשך; רדיקאליות (לא כיתתיות) המביאה את העדות ואת מקבליה לפעול פעולה גוברת והולכת; האומץ לאהוב (אשר איננו הסתגלות לעולם בלתי־צודק, אלא משנה את העולם הזה למען שחרורם הגובר של בני־האדם); ואמונה בעם, שכן לו נמסרת עדות זו — אף כי עדות עבור העם, בשל יחסיו הדיאלקטיים עם האליטות השולטות, עדות זו אף משפיעה עליהן (והן מגיבות עליה כדרכן).

כל עדות אמיתית (כלומר ביקורתית) כרוכה בהעזה ליטול סיכונים, כולל האפשרות שלא תמיד יזכו המנהיגים לכך שבני־העם ילכו בעקבותיהם. עדות שלא הניבה פרי ברגע מסוים ובנסיבות מסוימות, אין פירושה שמחר היא לא תניב פירות. מכיוון שהעדות אינה מחווה ערטילאית, אלא עשייה — עימות עם העולם ועם בני־האדם — היא איננה סטאטית. היא גורם דינאמי ההופך לחלק מההקשר החברתי שבו היא מתרחשת; מרגע זה ואילך היא אינה חדלה להשפיע על ההקשר הזה.[42]

בפעולה אנטי־דיאלוגית, המניפולאציה מרדימה את העם ומקלה את השליטה עליו; בפעולה הדיאלוגית, המניפולאציה מתבטלת על־ידי ארגון אמיתי. בפעולה האנטי־דיאלוגית, המניפולאציה משרתת את מטרות הכיבוש; בפעולה הדיאלוגית, עדות אמיצה ואוהבת משרתת את מטרות הארגון.

עבור קבוצות האליטה השליטות, פירושו של ארגון הוא התארגנותן הן. עבור המנהיגים המהפכניים, פירושו של הארגון הוא התארגנותם עם העם. במקרה הראשון, בונה האליטה השלטת בהדרגה את כוחה, כדי שתוכל לשלוט ביתר

יעילות ולטשטש את תודעת העם; במקרה השני, הארגון הר־לם את אופיו ואת מטרתו אך ורק אם הוא עצמו מהווה מעשה של שחרור. לפיכך, אסור לטעות ולבלבל בין המשמעת החיונית לכל ארגון לבין משטור. נכון הדבר, שבלי הנהגה, משמעת, נחישות החלטה ומטרות מוגדרות — בלי משימות למילוי ודיווחים שיש למסור — אין הארגון יכול להחזיק מעמד, וכך נחלשת הפעולה המהפכנית. אך עובדה זו, אין בה להצדיק התייחסות אל העם כאל חפצים הניתנים לשימוש. הדיכוי כבר טישטש את תודעתו של העם — אם המנהיגים המהפכניים ינצלו אותו, תחת שיעבדו ויחתרו לקראת תירועו, יכפרו בעצם מטרתו של הארגון (השחרור).

ארגון העם הוא תהליך שבו המנהיגים המהפכניים, שגם מהם נמנעה הזכות לומר את מילתם,[49] יוזמים את חוויית הלימוד, כיצד לכנות את העולם בשם. זו חוויית למידה אמי־תית, ולכן היא דיאלוגית. לכן גם אין המנהיגים יכולים לומר את מילתם לבדם; עליהם לאמרם עם העם. מנהיגים אשר אינם נוהגים באורח דיאלוגי, אלא מתעקשים לכפות את החלטו־תיהם, אינם מארגנים את העם — הם מפעילים עליו מניפולא־ציה. אין הם משחררים ואינם משוחררים: הם מדכאים.

העובדה שלמנהיגים המארגנים את העם אין זכות לכפות בשרירות־לב את מילתם, אין פירושה שהם חייבים לנקוט עמדה ליבראליסטית, המעודדת פריקת־עול בקרב בני־העם, המורגלים בדיכוי. תיאורית הפעולה הדיאלוגית מתנגדת הן לאוטוריטאריות והן לפריקת־העול, ולפיכך היא מחייבת סמ־כות וחירות. אין חירות בלי סמכות, ואין סמכות בלי חירות. בכל חירות יש אפשרות, שבנסיבות מיוחדות (ובמישורים אק־זיסטנציאליים שונים) היא עשויה להפוך לסמכות. אין להפ־ריד בין חירות לסמכות, אלא לראותן זו ביחס ו.[50]

סמכות אמיתית אינה מקבלת את תוקפה בזכות העברת השלטון בלבד, אלא באמצעות האצלה או בהתמסרות אוהדת. אם הסמכות רק מועברת מקבוצה אחת לאחרת, או כהיא נכ־

פית על הרוב, היא מידרדרת לדרגת אוטוריטאריות. הסמכות יכולה להימנע מהתנגשות עם החירות אך ורק אם היא "חי־רות־ההופכת־לסמכות". עליה יתירה בכוחה של האחת מביאה לניוונה של האחרת. כשם שאין הסמכות יכולה להתקיים בלי חירות, ולהיפך, האוטוריטאריות אינה יכולה להתקיים בלי התכחשות לחירות, ופריקת־העול אינה יכולה להתקיים בלי התכחשות לסמכות.

על־פי תיאורית הפעולה הדיאלוגית, הארגון דורש סמכות ולכן אינו יכול להיות אוטוריטארי; הוא דורש חירות, לכן אינו יכול להיות מופקר. הארגון הוא תהליך חינוכי ביותר, שבו המנהיגים והעם גם יחד מתנסים בסמכות ובחירות אמי־תיות, שאותן הם מבקשים לגבש בחברה, על־ידי שינוי המצי־אות המגשרת ביניהם.

סינתזה תרבותית

פעולה תרבותית לעולם היא צורת פעולה שיטתית ומכוו־נת, הפועלת על המבנה החברתי, הן במטרה לשמור על המב־נה הזה או במטרה לשנותו. כצורת פעולה מכוונת ושיטתית, טמונה בכל פעולה תרבותית תיאוריה הקובעת את מטרותיה, ובכך קובעת את שיטותיה. פעולה תרבותית, או שהיא משר־תת את השליטה (במודע או שלא במודע), או שהיא משרתת את שחרור האדם. בהיותן צורות פעולה תרבותית מנוגדות מבחינה דיאלקטית, הפועלות במבנה חברתי ואף משפיעות עליו, הן יוצרות יחסים דיאלקטיים של **קביעות ושינוי**. לצורך היותו של המבנה החברתי, עליו **להתהוות**; במלים אחרות, התהוות היא הדרך שבה מבטא המבנה החברתי "תמידות", במובנה הברגסוני של המלה.[51]

הפעולה התרבותית הדיאלוגית לא קבעה לעצמה למטרה את היעלמותה של הדיאלקטיקה קביעות־שינוי (זו מטרה בלתי־אפשרית, שכן היעלמותה של הדיאלקטיקה כרוכה בהיעלמותו

של המבנה החברתי עצמו ואף של בני־האדם) ; אדרבא, מטרתה לגבור על הסתירות האנטגוניסטיות של המבנה החברתי, ובכך היא מגשימה את שחרור האדם.

לעומת זאת, מטרת הפעולה התרבותית האנטי־דיאלוגית היא להביא למיתיואציה של הסתירות הללו, בתקווה למנוע (או לעכב ככל האפשר) את השינוי הרדיקאלי של המציאות. פעולה אנטי־דיאלוגית מבקשת, באופן גלוי או סמוי, לשמר את המצבים המיטיבים עם סוכניה. אין הם יכולים לקבל את שינוי המציאות, שיהיה רדיקאלי דיו על־מנת להתגבר על הסתירות האנטגוניסטיות, אך הם עשויים לקבל רפורמות שלא ישפיעו על כוחם לקבוע את גורל המדוכאים. מכאן, שאפנות הפעולה הזאת כרוכה בכיבוש העם, ביצירת פירוד בקרבו, במניפולאציה, ובפלישה תרבותית. פעולה זו היא בהכרה מושרה. ומעצם טבעה פעולה דיאלוגית מבטלת כל היבט מושרה. חוסר יכולתה של הפעולה התרבותית האנטי־דיאלוגית לבטל את אופיה המושרה נובע ממטרותיה : שליטה ; מידת יכולתה של הפעולה התרבותית הדיאלוגית לעשות זאת נעוצה במטרתה : שחרור.

בפלישה התרבותית הפולשים נוטלים את התוכן התמאטי של פעולתם מתוך ערכיהם ומתוך האידיאולוגיה שלהם ; נקודת המוצא שלהם היא עולמם, שממנו הם חודרים לעולמם של קורבנות הפלישה שלהם. בסינתזה התרבותית באים המבצעים אל עולמו של העם מ״עולם אחר״, אך אינם עושים זאת כפולשים. הם אינם באים ללמד או להעביר או לתת דבר כלשהו, אלא ללמוד עם העם את עולמו.

בפלישה התרבותית הפולשים, אשר אינם זקוקים אף ללכת בעצמם אל התרבות שהיתה קורבן הפלישה, שכן פעולתם מתבצעת בהדרגה באמצעים טכנולוגיים, כופים את עצמם על העם, אשר זוכה בתפקיד הצופה, תפקיד החפץ. בסינתזה התרבותית הופכים מבצעי־הפעולה להלק בלתי־נפרד של העם, השותף לפעולה שהם מבצעים בעולם.

בפלישה תרבותית הצופים והמציאות, שאותה מבקשים לשמר, מהווים חומר לפעולת המבצעים. בסינתזה התרבותית אין צופים ; מטרת פעולתם של מבצעי־הפעולה היא המציאות הטעונה שינוי למען שחרור בני־האדם.

מכאן שסינתזה תרבותית היא צורת פעולה להתמודדות עם התרבות עצמה, כמשמרת את עצם המבנים שמכוחם נוצרה. פעולה תרבותית, כפעולה היסטורית, היא אמצעי לביטול התרבות השלטת, המנכרת והמנוכרת. מבחינה זו, כל מהפכה אמיתית היא מהפכה תרבותית.

הקר הנושאים הגנרטיביים של העם או הנושאים בעלי המשמעות, בו טיפלנו בהרחבה בפרק 3, מהווה את נקודת המוצא של תהליך הפעולה כסינתזה תרבותית. ואומנם, אין בעצם כל אפשרות לחלק את התהליך הזה לשני שלבים נפרדים : ראשית, הקירה תמאטית ולאחריה פעולה כסינתזה תרבותית. פיצול שכזה עשוי להניח, שישנו שלב ראשוני שבו העם, שאינו אלא אוסף של חפצים פאסיביים, יהיה נתון לחקירה וללימוד בידי החוקרים — נוהל ההולם פעולה אנטי־דיאלוגית. חלוקה שכזאת עלולה להוביל למסקנה התמימה, כי הפעולה כסינתזה נובעת מהפעולה כפלישה.

על־פי התיאוריה הדיאלוגית אין החלוקה הזאת יכולה להתרחש. מבצעי החקירה התמאטית אינם רק חוקרים מקצועים, אלא אף בני־העם שעולמם התמאטי נתון לחקירה. חקירה — הרגע הראשון של פעולה כסינתזה תרבותית — יוצרת אווירה של יצירתיות, שתתפתח ותלך בשלבי הפעולה הבאים. אווירה שכזאת איננה קיימת בפלישה התרבותית, אשר חונקת באמצעות הניכור את ההתלהבות היצירתית של קורבנות הפלישה, ומותירה אותם מיואשים וחוששים מפני התנסות, שבלעדיהן אין יצירתיות אמיתית.

קורבנות הפלישה, בכל רמה שהיא, הורגים לעתים רחוקות בלבד מתחומי הדגמים שהכתיבו להם הפולשים. בסינתזה התרבותית אין פולשים ; מכאן, שאין דגמים כפויים. במקומם

יש משתתפים המנתחים באופן ביקורתי את־המציאות (ולעולם אינם מפרידים ניתוח זה מן הפעולה), ומתערבים כסובייקטים בתהליך ההיסטורי.

במקום לפעול על־פי תכניות קבועות מראש, יוצרים המנהיגים ובני־העם, המזוהים אלה עם אלה, יחדיו את ההנחיות לפעולותיהם. בסינתזה זו גולדים באופן כלשהו המנהיגים והעם מחדש בידע חדש ובפעולה חדשה. ידיעת התרבות המנכרת מביאה לפעולת שינוי, וזו גורמת ליצירת תרבות משוחררת מניכור. הידע המתוחכם יותר של המנהיגים נוצר מחדש בעזרת הידע האמפירי של העם, בעוד הידע של העם משתפר על־ידי הידע של המנהיגים.

בסינתזה התרבותית — ואך ורק בסינתזה התרבותית — ניתן לפתור את הסתירה שבין השקפת עולמם של המנהיגים לזו של העם, למען העשרת אלה ואלה גם יחד. הסינתזה התרבותית אינה מתכחשת להבדלים שבין שתי ההשקפות; ואומנם היא מבוססת על ההבדלים הללו. היא, אכן, מתכחשת לפלישת האחד אל האחר, אך מחזקת את התמיכה הברורה שזה נותן לזה.

על המנהיגים המהפכניים להימנע מהתארגנות שלא במסגרת העם; כל סתירה עם העם, היכולה להתהוות במקרה, בשל נסיבות היסטוריות מסוימות, יש לפתרה — לא להגדילה על־ידי הפלישה התרבותית ביחסים כפויים. סינתזה תרבותית היא הדרך היחידה לכך.

טעויות רבות נעשות בכך שאין מתחשבים בדבר כה אמיתי כהשקפת־עולמו של העם: השקפת־עולם המכילה במישרין או בעקיפין את כל דאגותיהם, ספקותיהם, תקוותיהם, אופן ראייתם את מנהיגיהם, תפיסתם את עצמם ואת מדכאיהם, אמונותיהם הדתיות (הממזגות כמעט תמיד כמה גורמים שונים), את הפטאליזם שלהם, את תגובותיהם המתמרדות. אין לראות אף לא גורם מן הגורמים הללו בנפרד, שכן ביחסי הגומלין ביניהם הם מהווים ביחד שלמות. המדכא מעוניין

להכיר את השלמות הזאת רק כסיוע לפעולת הפלישה שלו, כדי לשלוט או לשמר את השליטה. עבור המנהיגים המהפכניים הכרת השלמות הזאת הכרחית לפעולת הסינתזה התרבותית.

סינתזה תרבותית (דווקא משום שהיא סינתזה), אין פירושה שמטרות הפעולה המהפכנית חייבות להיות מוגבלות בשל השאיפות הבאות לביטוי בהשקפת־עולמו של העם. אילו כך היו פני הדברים (במסווה של מתן כבוד להשקפת־עולם זו), היו המנהיגים המהפכניים שבויים בידי חזון זה באורח פאסיבי. פלישת המנהיגים לתוך השקפת־עולמו של העם והסתגלותם (מתוך תמימות לעתים) לשאיפות העם אינן רצויות.

ליתר דיוק: אם ברגע היסטורי מסוים, אין שאיפותיו היסודיות של העם חורגות מן הדרישה להעלאת משכורות, עלולים המנהיגים לעשות שתי שגיאות: להגביל את פעולותיהם לעידוד התביעה היחידה הזאת,** או לבטל שאיפה מקובלת זו ולהציב במקומה שאיפה מרחיקת־לכת יותר — אך אשר טרם הגיעה למוקד תשומת־הלב של העם. במקרה הראשון, המנהיגים המהפכניים מסתגלים לתביעות העם. ובשני, תוך שהם אינם מכבדים את שאיפותיו של העם, הם מתדרדרים לדרגת פולשים. פלישה תרבותית.

הפתרון טמון בסינתזה: המנהיגים חייבים להזדהות עם תביעתו של העם להעלאת משכורות, מחד גיסא; ולהציג את משמעות התביעה כבעיה, מאידך גיסא. בכך הם מציגים מצב היסטורי מסוים וממשי, שתביעת השכר איננה אלא מימד אחד מני רבים שלה. כך יתברר שתביעות השכר לבדן אין בכוחן לכלול פתרון מוחלט. את עצם מהותו של הפתרון הזה ניתן למצוא בהכרותם של הבישופים של העולם השלישי, שצוטטה לעיל, כי ״אם הפועלים לא יהפכו באופן כלשהו לבעלי כוח העבודה שלהם עצמם, לא תהיה כל משמעות לכל הרפורמות המבניות... הם חייבים להיות הבעלים של כוח העבודה שלהם.

לא רק סוחרים בו.. שכן כל רכישה של העבודה, או מכירתה, הם סוג של עבדות".

על־מנת להגיע להכרה ביקורתית בעובדות, מן ההכרת להיות "בעלי כוח העבודה", כי העבודה "תהיה חלק של האדם", וכי "האדם לא יינתן למכירה ולא יוכל למכור את עצמו", פירושו של דבר, לצעוד אל מעבר להונאה שבפתרונות מקלים. פירושו־של־דבר, לעסוק בשינוי אמיתי של המציאות, למען הומאניזאציה של האדם, על ידי הומאניזאציה של המציאות הזאת.

על־פי תיאורית הפעולה האנטי־דיאלוגית, הפלישה התרבותית משרתת את מטרות הניצול, אשר משרת את מטרות הכיבוש, והכיבוש משרת את מטרות השליטה. סינתזה תרבותית משרתת את מטרות הארגון; הארגון משרת את מטרות השחרור.

חיבור זה עוסק באמת פשוטה וברורה: כשם שהמדכא זקוק לתיאורית הפעולה המדכאת, על מנת לדכא, כך המדוכא זקוק לתיאורית פעולה על־מנת להשתחרר.

המדכא מפתח את תיאורית הפעולה שלו בלי העם, שכן הוא מתנגד לו. והעם — כל עוד הוא נרמס ומדוכא — תוך שהוא מאמץ לעצמו את דמות המדכא — אינו יכול לגבש בעצמו את תורת הפעולה המשחררת שלו. רק במפגש של העם עם המנהיגים המהפכניים — בהתמזגות, בפראקסיס — יכולה תיאוריה זו להיבנות.

הערות

הערות למבוא

1 המונח "תידוע" נוגע ללימוד ההכחנה בסתירות חברתיות, פוליטיות וכלכליות, ולנקוט צעדים כנגד הגורמים המדכאים במציאות. ראה פרק 3 (הערת המתרגם).

2 המונח "סובייקטים" מציין את הפועלים, בניגוד ל"אובייקטים", "החפצים" המופעלים.

3 פרנסיסקו ופר, בהקדמה לספרי החינוך למעשה של שחרור.

4 "כל עוד הידע התיאורטי נשאר נחלתו הבלעדית של קומץ 'אקדמאים' במפלגה, תעמוד למול האחרים הסכנה שיסורו מדרך הישר", כתבה רוזה לוכסמבורג ב"רפורמה או מהפכה", כפי שצוטטה בספרו של רייט, מילס: המארקסיסטים, ניו־יורק 1963.

הערות לפרק 1

1 ההשקפה האקסיולוגית היא זו הכורכת יחדיו את המוסרי, האסתטי והדתי.

2 תנועות המרי הפועלות היום, בפרט אלו של בני הנוער, אמנם מתחשבות בהכרח באופי המסגרות המיוחדות להן, מבטאות בעצם מהותן את העיסוק בפרט ובכלל כיצירי אנוש בעולם, וכן את העיסוק בעולם — במה וכיצד הם "קיימים". כשהם מעמידים למבחן את חברת הצריכה, שוללים את הביורוקראטיה על כל גווניה, תובעים שינוי באופי האוניברסיטאות (שינוי אופים הקשוח של יחסי מורה — תלמיד והצבת היחסים הללו בתוך ההקשר של המציאות, מציעים את שינוי המציאות עצמה, כך שניתן יהיה לחדש את האוניברסיטאות, תוקפים סדרים ישנים ומוסדות קיימים ומבוססים היטב בניסיון לטעון שהאדם הוא מקבל ההחלטות, כל התנועות הללו משקפות את סגנון תקופתנו, שהינו אנתרופולוגי יותר מאשר אנתרופוצנטרי

3 המונח "סתירה", בשימושו בספר זה כוונתו לניגוד הדיאלקטי שבין כוחות חברתיים מנוגדים (הערת המתרגם).

4 את החשש מפני החירות ניתן למצוא גם במדכאים, אף כי כמובן באופן אחר. המדוכאים חוששים לאמץ את החירות אל ליבם. המדכאים חוששים מאובדן ה"חירות" לדכא.

5 בנתחו את היחסים הדיאלקטיים שבין הכרתו של האדון לזו של המדוכא, ציין הגל באותו ספר: "האחד עצמאי וטבעו העיקרי הוא לחיות למען עצמו; האחר תלוי, ועצם קיומו הוא למען האחר. הראשון הוא האדון, השני — העבד".

6 "פעולה משחררת כרוכה בהכרח ברגע של תפיסה ושל בחירה. פעולה זו באה לפני הרגע הזה ואחריו. תחילה היא משמשת לו כפרולוג, ולאחר מכן משרתת אותו כדי שיוכל להשפיע ולהמשך בתוך ההיסטוריה. אולם פעולת השליטה אינה כוללת בהכרח את המימד הזה; שכן מבנה השליטה מושג על־ידי הפונקציונאליות המכנית והבלתי־מודעת שלה עצמה" — מתוך ספרו של חוזה לואי פיורי.

7 כדי להביא את הדיכוי לתודעת הציבור, עלינו להופכו למוחשי יותר, על־ידי הוספת הכרה בתועבת הדיכוי, ובו בזמן הפיכתו למתועב יותר.

8 "הדוקטרינה המטריאליסטית, האומרת כי בני־האדם הם תוצר של הנסיבות והחינוך, ולפיכך בני־האדם שהשתנו הם תוצאה של נסיבות אחרות וחינוך שהשתנה, דוקטרינה זו שוכחת שבני־האדם הם אלה המשנים את הנסיבות, וכי המחנך עצמו זקוק לחינוך". (קרל מארקס ופרידריך אנגלס, כתבים נבחרים).

9 אפשר שזהו ההיבט המונח ביסוד "מהפכת התרבות" של מאו.

10 אין לזהות קשיחות זו עם ההגבלות שיש להטיל על המדכאים משכבר, כדי שלא יוכלו להשיב לידיהם את שלטון הדיכוי. אלא הדבר נוגע למהפכה המתחילה לקפוא על שמריה ופונה נגד העם, כשהיא משתמשת במנגנון המדכא הישן של המדינה הביורוקרטית (מנגנון שהיה צורך לדכאו באורח דראסטי, כפי שמארקס חזר והדגיש פעמים אין־ספור).

11 באשר ל"אופניה העיקריים של השליטה החברתית" ראה ספריו של הרברט מרקוזה, האדם החד־ממדי וארוס הציביליזציה.

12 מדברי איכר בראיון עם המחבר.

13 דברי איכר בראיון עם המחבר.

14 asentamiento הוא יחידת ייצור של ניסיון הריפורמה האגרארית בצ'ילה.

15 "לאיכר יש פחד אינסטינקטיבי כמעט מפני הבוס", מתוך ראיון עם איכר.

16 מתוך ראיון עם איכר.

17 לא בגלוי, כמובן, הדבר רק יעורר את זעמם של המדכאים ויביא להחמרה בדיכוי.

18 עניינים אלה יידונו בהרחבה בפרק 4.

19 מתוך חיבורו של אלווארו ויירה פינטו על הפילוסופיה של המדע. החיבור נמצא עתה בשלבי הכנתו. אני מייחס חשיבות רבה לציטטה זו משום שיש בה ביטוי להבנת טיבה של הפדאגוגיה־המציבה־בעיות (אשר תוצג בפרק 2), ומבקש להודות לפרופסור ויירה פינטו על שהתיר לי לצטט את עבודתו זו קודם שנתפרסמה ברבים.

הערות לפרק 2

1 תפיסה זו תואמת את מה שסארטר מכנה תפיסה "עיכולית" או "מזינה" בחינוך, שלפיה המורה "מזין" את התלמידים בידע כדי "למלאם". ראה, ז'. פ. סארטר, Une idée fondamentale de la phenoménologie de Husserl: l'intentionalité, Situations I.

2 לדוגמה, ישנם מורים המדגישים ברשימות הקריאה שלהם, שבספרים מסוימים יש לקרוא עמודים מספר 10 עד 15 — וזאת כדי "לסייע" לתלמידים!

3 ראה פרק 3 (הערת המתרגם).

הערות לפרק 3

1 פעולה / מחשבה } מלה = עבודה = פראקסיס

הקרבת הפעולה = ורבאליזם

הקרבת המחשבה = אקטיביזם

2 מקורם של כמה מן הרעיונות הללו בשיחות עם הפרופסור ארנאני מריה פיורי.

3 כמובן שאינני מתייחס לדממה שבמדיטאציה עמוקה, אשר בה נדמה למראית־עין, שבני־האדם נוטשים את העולם, מתרחקים ממנו על־מנת לבחנו במבט כולל, ובכך הם נשארים אתו. אלא שסוג זה של נסיגה הינו אותנטי אך ורק כאשר העוסק במדיטאציה

"שקוע" במציאות ; לא כאשר הנסיגה מסמלת בוז לעולם, ומנוסה ממנו, אלא מעין "פכיזופרניה היסטורית".

4 אני משוכנע יותר ויותר, שהמהפכנים האמיתיים חייבים לראות במהפכה מעשה אהבה, משום טבעה היוצר והמשחרר. בעיניהם המהפכה אינה אפשרית בלי תיאוריה מהפכנית — ולפיכך בלי מדע — ואינה בלתי מתיישבת עם אהבה. אדרבא : המהפכה היא מעשה ידי בני־האדם למען ההומאניזאציה שלהם. ואמנם, מהו מניע עמוק יותר ההופך בני־אדם למהפכנים, מן הדה־הומאניזאציה של האדם ? המשמעות המעוותת שכפה העולם הקפיטאליסטי על המלה "אהבה" אינה יכולה למנוע מן המהפכה את אופיה האהבּ במהותה, ואינה יכולה למנוע מן המהפכנים מלהכריז על אהבת החיים שלהם. גווארה (אף שהודה בסיכון שמא ייראה באור מגוחך) לא חשש מלהכריז על כך. ב־ Vencenemos מצוטטים דבריו : "הניחו לי לומר, תוך סיכון שאיראה באור מגוחך, כי המהפכן האמיתי מונחה על־ידי רגשות אהבה חזקים. אי־אפשר להעלות על הדעת מהפכן אמיתי בלי תכונה זו".

5 מתוך מכתבו של ידיד.

6 בשיחה ארוכה עם מאלרו הצהיר מאו טסה־טונג, "כידוע לך, טענתי מזה ומן רב : עלינו להורות להמונים בבהירות את אשר קיבלנו מהם במעורפל" (Anti-memoirs). הצהרה זו מקפלת בתוכה את כל תיאורית הדו־שיח, כיצד יש לגבש תכנית לימודים אשר לא המחנך הוא הקובע את פיתוחה, על־פי מה שבעיניו הוא הטוב ביותר לתלמידים.

7 הפועלים הכפריים, שעל־פי־רוב הם שקועים בהקשר קולוניאלי, קשורים כמעט בטבורם אל עולם הטבע, וביחס אליו הם רואים את עצמם כחלקים מרכיבים, יותר מאשר מעצבים.

8 ""על פועלי התרבות שלנו לשרת את העם בהתלהבות ובמסירות רבה, ועליהם לקשור עצמם אל ההמונים, לא להינתק מעליהם. לשם כך עליהם לפעול על־פי צורכי ההמונים ושאיפותיהם. כל פעולה הנעשית למען ההמונים חייבת לנבוע מצורכיהם ולא משאיפותיו של אדם כלשהו, יהיו כוונותיו טובות ככל שיהיו. לעתים קרובות קורה, שמבחינה אובייקטיבית ההמונים זקוקים לשינוי מסוים, אך מבחינה סובייקטיבית אינם מודעים עדיין לצורך הזה, עדיין אין הם מוכנים ונחושים בדעתם לחולל את השינוי הזה. במקרים שכאלה עלינו להמתין בסבלנות. אל לנו לחולל את השינוי עד אשר בזכות פועלנו יגיע חלק־הארי של ההמונים הללו לידי ההכרה בצורך הזה, ויהיו מוכנים ונחושים

בדעתם להגשימו. שאם לא כן, נבודד עצמנו מן ההמונים... ישנם שני עקרונות : האחד, צרכיו הממשיים של ההמון, ולאו דווקא מה שנדמה לנו שהם צריכים ; והשני, שאיפותיו של ההמון, אשר חייב להגיע להחלטות בכוחות עצמו. לא אנו נגיע להחלטות למענו". מתוך כתבים נבחרים של מאו טסה־טונג.

9 הנושא הזה יידון וינותח בהרחבה בפרק 4.

10 אם ישתמש המהפכן האמיתי בשיטת ה"בנקאות", תהיה בכך סתירה, כשם שאם יעסקו אנשי הימין בחינוך המציב־בעיות תהיה בכך סתירה מניה וביה. (אנשי הימין שומרים על עקביות — הם לעולם אינם נוקטים בחינוך המציב־בעיות).

11 הביטוי "נושאים בעלי משמעות" מופיע גם הוא בהקשר זה.

12 באנגלית, המונחים "לחיות" (live) ו"להתקיים" (exist) טומנים בחובם משמעויות הנוגדות את מקורן האטימולוגי. כאן "לחיות" הוא הביטוי היסודי יותר, שפירושו אך ורק "לשרוד" ; ואילו "להתקיים", פירושו מעורבות עמוקה יותר בתהליך ה"התהוות" (becoming).

13 הפרופסור אלבארו ויירה פינטו מנתח את בעיית "מצבי הגבול" בבהירות. הוא משתמש בתפיסה זו בלי ההיבט הפסימי הקיים אצל יספרס. בעיני ויירה פינטו, "מצבי הגבול" אינם "הגבולות הבלתי־עבירים, שבהם באות לקיצן האפשרויות, אלא הגבולות הממשיים, שבהם מתחילות כל האפשרויות" ; הם אינם "הגבול המפריד בין להיות ללא־כלום, אלא הגבול שבין להיות ללהיות־יותר".

14 בעניין זה ראה : קרל קוסיק, דיאלקטיקה של הממשי (Dialéctica de lo Concreto).

15 בשאלת היחידות התקופתיות ראה הנס פרייר, תאוריה של העידן הנוכחי Teoria de la Epoca Actual

16 נושאים אלה הגדרתי "גנראטיביים", משום שבין אם הם מובנים ובין אם לאו, ותהא הפעולה שהם גורמים אשר תהיה, הם כוללים את האפשרות לפתח נושאים רבים, ואלה מצידם מחייבים משימות חדשות.

17 כמה מבני המעמד הבינוני מביעים לעתים סוג התנהגות כזה, אף כי בדרך כלל היא שונה מזו של האיכר. פחדם מפני החירות מביא אותם לבנות מנגנוני הגנה והצדקות רציונאליות, המכסות את היסודי, מדגישות את המקרי ומתכחשות למציאות המוחשית. לנוכח הבעיה, שניתוחה עשוי להביא לתפיסה בלתי־נוחה של מצבי־הגבול, הם נוטים להישאר בשולי הדיון ומתנגדים לכל

נסיון להגיע ללב הבעיה. הם אף רוגזים כאשר מישהו מעלה טענה יסודית ומסביר את מהלך העניינים המקריים או השוליים, שלהם הם מייחסים את החשיבות הראשונה במעלה.

18 הצפנתו של מצב אקויסטנציאלי, הוא הצגתו של המצב הזה, מגלה כמה ממרכיביו בפעולת גומלין. פענות הצופן הוא הניתוח הביקורתי של המצב המוצפן.

19 בעניין חקר "מלים גנראטיביות" והשימוש בהן ראה חיבורי: Educadao como Practica da Libeidade חינוך כמעשה של שחרור.

20 לדעת הסוציולוג הברזילאי מריה אדי פריירה, יש הצדקה לחקירה התמאטית אך ורק במידה שהיא משיבה לבני־האדם את אשר שייך להם באמת ובתמים; במידה שאין בה ניסיון ללמוד על־אודות העם, אלא ניסיון ללמוד יחד אתו את המציאות הניצבת לפניו.

21 הסופר הברזילאי גאוימראס הוסה הוא דוגמה מצוינת לאופן שבו סופר תופס באורח אותנטי לא את ההיגוי, או את עיוותי הדקדוק של העם, אלא את התחביר: את עצם מבנה המחשבה שלו. ואכן, (ואין בכך כדי להפחית מערכו כסופר), גאוימראס הוסה היה חוקר מצטיין של „התמאטיקה בעלת המשמעות" של תושבי ההרים בברזיל. הפרופסור פאולו דה טרסו מכין עתה מאמר המנתח את ההיבט הזה, שהוזנח עד כה, בחקר יצירתו של מחבר Grande Sertão Veredas, מצוקתם של תושבי ההרים.

22 הקודיפיקאציות עשויות להיות אף אוראליות. במקרה זה הן מורכבות ממלים אחדות המביעות בעיה אקויסטנציאלית, שבעקבותיה בא הפענוח. הצוות של ה־Instituto de Desarollo Agropecuario (המכון לפיתוח אגרארי) בצ'ילה השתמש בשיטה זו בהצלחה בחקירות תמאטיות.

23 המלצה זו ניתנה בידי חווה לואיס פיורי, בכתב־יד שלא נדפס.

24 עד לאחרונה נוהל ה־INDAP בידי הכלכלן וההומניסט ז'אק צ'ונצ'ול.

25 קודיפיקאציות אלה לא היו "כלולות", על־פי הגדרתו של פיורי.

26 "חוגי חקירה" אלה חייבים לכלול לא יותר מעשרים איש. יש להקים חוגים רבים ככל האפשר, על־מנת לאפשר את השתתפותם של עשרה אחוזים מאוכלוסיית האזור או אזור־המשנה הנחקר.

27 בפגישות הניתוח הנוספות האלה חייבים להשתתף בני האזור המתנדבים, אשר סייעו בחקירה וכן משתתפי "חוגי החקירה התמאטית". השתתפות זו היא זכותם ואף מהווה סיוע הכרחי

לניתוחם של המומחים. כשותפים לחקירתם של המומחים, הם מתקנים ו/או מאשרים את ניתוח הממצאים. מבחינה מתודולוגית, השתתפותם נותנת לחקירה (המבוססת מלכתחילה על יחסי "שיתוף") ערבות נוספת: נוכחות ביקורתית של האנשים מתחילתה ועד סופה בשלב הניתוח התמאטי, אשר אינה חדלה גם בעת ארגון תוכנית הפעולה החינוכית כפעולה תרבותית משחררת.

28 הפסיכיאטר פטריציו לופז, שעבודתו מתוארת בהחינוך כמעשה של שחרור.

30 באשר לחשיבותו של הניתוח האנתרופולוגי של התרבות, ראה החינוך כמעשה של שחרור.

31 יש לשים לב, שהתכנית כמכלול תורכב מיחידות הקשורות זו בזו, יחידות שכל אחת היא מכלול בפני עצמה.
הנושאים הללו מהווים מכלולים בפני עצמם, אך גם גורמים המרכיבים בפעולת־גומלין את היחידות התמאטיות בתכנית השלמה.
ניתוח התמאטיקה הזאת מפצל את הנושאים השלמים הללו בחיפוש אחר גרעיני היסוד, המהווים את הגורמים החלקיים.
תהליך המיון מנסה להשיב את שלמותו של הנושא המפוצל בהצגת הסיטואציות האקויסטנציאליות.
בעת הפענות מפרקים את המיון לגורמים, על־מנת לנסות ולעמוד על טיבו של הנושא השלם או הנושאים השלמים. תהליך הפיענוח הדיאלקטי אינו מסתיים בכך, אלא בהשבת שלמותו של המכלול המפורק לגורמיו, אשר בדרך זו הינו מובן יותר (כמו היחס בינו לבין סיטואציות מפוענחות אחרות, אשר כולן מייצגות מצבים אקויסטנציאליים).

32 מיון: (א) פשוט:
אפיק חזותי
מצויר
גראפי
מישושי
שמיעתי
(ב) מורכב:
בשילוב סימולטאני של אפיקים.

הערות פרק 4

1 סכנה זו אף מחייבת את המנהיגים המהפכנים להימנע מחיקוי מנהגיהם של המדכאים, אשר "חדרו" לתוך נפש המדוכאים ו"קנו להם שביתה בנפשם". בשל הפראקסיס של המהפכנים בקרב המדוכאים, אין הם יכולים "להתקיים" בתוך המדוכאים. אדרבא, כאשר הם מנסים (ביחד עם המדוכאים) "להשליך" את המדכאים, הם עושים זאת על־מנת לחיות עם המדוכאים — לא בתוכם.

2 אף כי המדוכאים, אשר היו נתונים מאז ומעולם לשלטון של ניצול, עשויים להבין במידה מסוימת את המימד הנקמני שבמאבק המהפכני, אין להניח למהפכה למצות את המימד הזה עד תומו בקרב כוחותיה.

3 "אמנם אנו עשויים להפיק תועלת מסוימת מן הספק", אמר פידל קאסטרו לעם הקובני באשרו את הידיעות על מותו של גווארה. "אך שקרים, פחד מפני האמת, נתינת יד לדבר עבירה עם אשליות מזויפות ושיתוף־פעולה עם שקרים לא היו מעולם כלי־הנשק של המהפכה". הדברים הופיעו ב־ Gramma ב־17 באוקטובר 1967. ההדגשות הוספו.

4 ברצוני לחזור ולומר, כי אי אפשר לקיים מפגש של דו־שיח בין יריבים.

5 גולדמן כותב: "תקופות שבהן נהנים המעמדות השליטים מיצי־בות, תקופות שבהן על תנועת הפועלים להגן על עצמה מפני יריבים רבי־עוצמה המאיימים עליה מעת לעה, שהרי הם בשלטון, תקופות אלה מניבות מטבען ספרות סוציאליסטית המדגישה את הגורם ה'חומרי', את המכשולים ואת כוחן הדל של ההכרה האנושית ושל העשייה".

6 פרנאנדו גרסיה, תושב הונדורס, באחד הקורסים לתושבי אמריקה הלטינית, שהתקיימו בסנטיאגו ב־1967.

7 לעתים, אף אין ה"מלה" נאמרת. עצם נוכחותו של אדם (אשר אינו נמנה בהכרח עם קבוצה מהפכנית) העלול לאיים על דמותו של המדכא שקנתה לה שבי בקרב העם, די בה כדי להביא את העם לנקוט עמדות הרסניות.

פעם סיפר לי סטודנט, כיצד בקהילה כפרית מסוימת באמריקה הלטינית גינה כומר קנאי את נוכחותם של שני "קומוניסטים" בקהילה, ה"מסכנים" את אשר כינה "האמונה הקתולית". באותו

לילה קמו האיכרים כאיש אחד ושרפו חיים את שני המורים הפשוטים בבית־הספר היסודי, שלימדו את ילדי המקום. אולי ראה הכומר בביתם של המורים ספר, ועל עטיפתו דמות גבר מזוקן...

8 ברצוני לשוב ולהדגיש, כי אין הפרדה בין הדו־שיח לעשייה המהפכנית. אין שלב המיוחד לדו־שיח ולאחריו שלב המיועד למהפכה. אדרבא, הדו־שיח הוא עצם מהותה של העשייה המהפ־כנית. להלכה, בפעולה זו מכוונים מבצעי־הפעולה את פעו־לתם אל יעד מסוים (זו המציאות המקשרת ביניהם), ומציבים להם למטרה את ההומאניזאציה של בני־האדם (שתושג על־ידי שינוי המציאות הזאת).

על־פי תורת העשייה המדכאת, שמטבעה היא אנטי־דיאלוגית, הסכימה הזאת פשוטה יותר. למבצעי־הפעולה הזאת יש מטרות מקבילות ומטרתם היא המציאות והמדוכא ושימור הדיכוי (באמ־צעות שימור מציאות הדיכוי).

תורת הפעולה המהפכנית — תורת הפעולה המדכאת

סובייקטים־מבצעים (מנהיגי המהפכה)
מבצעים־סובייקטים (המדוכאים)
מבצעים־סובייקטים (קבוצות האליטה השליטות)

↓ ↓ ↓ ↓

פעולת־גומלין

אובייקט: מתווך
מציאות שיש לשנותה
אובייקט: מתווך
אובייקט: המציאות שיש לשמרה
אובייקט: המדוכא (כחלק של המציאות)

למען מטרה: הומאניזאציה כתהליך מתמשך

↓

מטרה: שימור הדיכוי

9 ראה מאו, כתבים נבחרים בעניין זה.

10 מתוך ההומאניזם סוציאליסטי Socialist Humanism, edited by Erich Fromm (N.Y., 1965), pp. 274—6. ראה גם: פטרוביץ', מארקס במחצית המאה העשרים (Petrovic, Marx in the Mid-Twenieth Century).

11 כאשר המהפכה העממית תופסת את השלטון, מוטלת על השלטון
החדש החובה לדכא כל ניסיון להשיב אל כנו את המשטר הישן,
אך אין פירוש הדבר, שהמהפכה סותרת את אופיה הדיאלוגי.
הדיאלוג בין המדכאים־משכבר למדוכאים, כמעמדות מנוגדים,
לא היה אפשרי קודם למהפכה; עדיין אין הוא אפשרי גם
לאחריה.
12 „יתירה מכך, מדינות מתועשות חייבות לדאוג במיוחד, שמא
בסיוען למדינות העניות הן מבקשות לנצל את המצב הפוליטי
הקיים לְתועלתן ומבקשות לשלוט בהן. אם ייעשה ניסיון שכזה,
יהיה זה בלי ספק מעין קולוניאליזם, אף כי מוסווה תחת שם
אחר, אשר ישקף את שלטונם שהיה ואיננו עוד; שלטון שמ־
דינות רבות משכו ידן ממנו. אם עולה מכשול שכזה על דרך
היחסים הבינלאומיים, ניצבת סכנה על דרך התפתחותם התקינה
של כל העמים". מתוך קול קורא מכתב חוזר של האפיפיור
אל בני הדת הקאתולית Mater et Magistra. Encyclical Letter.
13 אלבר ממי מתייחס לדמותו של הנכבש, כפי שהיא מצטיירת
בעיני הכובש: „בהאשמה זו מתאר הכובש את הנכבש כעצל.
הוא קובע שהעצלות נעוצה בעצם טבעו של הנכבש".
14 לא אל אמצעי התקשורת מופנית ביקורתי, אלא אל אופן השי־
מוש בהם.
15 ביקורת זו אינה נוגעת, כמובן, לפעולות הנעשות תוך פרספקטי־
בה דיאלקטית, המבוססת על הבנה של הקהילה המקומית הן
כמכלול בפני עצמה והן כחלק של מכלול גדול יותר. כוונת
הביקורת הזאת לאלה שאינם מכירים בכך, שהתפתחותה של
קהילה מקומית אינה יכולה להתרחש אלא בהקשר כולל, שהיא
מהווה חלק ממנו, בפעולת גומלין עם חלקים אחרים. דרישה
זו מביעה את המודעות לאחדות שבשונות, מודעות לארגון
המתעל כוחות מפוזרים והכרה ברורה בצורך לשנות את המציאות.
הדבר מפחיד (מטבע הדברים) את המדכאים.
16 הבישוף פראנסיס ספליט מתייחס בבהירות לעניין זה: „אם
לא יהפכו העובדים באופן כלשהו לבעלי עבודתם, לא יהיה
טעם בכל הרפורמות החברתיות. הדבר נכון גם במקרה שה־
פועלים מקבלים משכורות גבוהות יותר במערכת כלכלית מסוימת,
אך אינם שבעי־רצון מהעלאות אלו. הם רוצים להיות בעליו
של כוח עבודתם, לא מוכריו... עתה גוברת מודעותם של הפו־
עלים לכך, שהעבודה מייצגת חלק של האדם. מכל מקום, אדם
אינו ניתן למכירה; גם הוא עצמו אינו יכול למכור את עצמו.

כל קנייה או מכירה של כוח עבודה היא סוג של עבדות. הת־
פתחותה של החברה האנושית במובן זה מתרחשת בתוך מערכת
אשר נאמר עליה שהיא פחות נענית לשאלת הכבוד האנושי
מחברתנו שלנו, כלומר המארקסיזם".
17 באשר למעמדות החברתיים ולמאבק ביניהם, (שלעתים קרובות
מאשימים את קרל מארקס בהמצאתם), ראה מכתבו של מארקס
לי. וידמאייר מיום 1.3.1852, המופיע בכתבים נבחרים שלו ושל
אנגלס: „...איני זכאי לכל תהילה על גילוי קיומם של המעמדות
בחברה המודרנית או המאבק ביניהם. זמן רב לפני תיארו
ההיסטוריונים הבורגנים את ההתפתחות ההיסטורית של מלחמת
המעמדות והכלכלנים הבורגנים תיארו את האנטומיה הכלכלית
של המעמדות. החידוש שלי הוא בכך שהוכחתי: א) כי קיום
המעמדות קשור אך ורק בשלבים היסטוריים מסוימים בהתפת־
חות הייצור; ב) כי מלחמת המעמדות מובילה בהכרח לדיקטא־
טורה של הפרולטריון; ג) כי הדיקטאטורה של הפרולטריון
עצמה אינה אלא המעבר לחיסול המעמדות ולכינון חברה בלי
מעמדות..."
18 לכן על המדכאים לקיים את בידודם של האיכרים מן הפועלים
העירוניים, כשם שעליהם לשמור על בידודן של שתי הקבוצות
הללו מן הסטודנטים. הוכחה להתמרדותם של הסטודנטים (אף
כי מבחינה חברתית אין הם מהווים מעמד), הופכת אותם למסו־
כנים, אם יתחברו אל המוני העם. לכן מן ההכרח לשכנע את
בני המעמדות הנמוכים, שהסטודנטים בלתי־אחראים ובלתי־
מסודרים, כי עדותם מזויפת; משום שכסטודנטים עליהם ללמוד,
כשם שעל פועל בתי־החרושת והאיכרים לעבוד למען קידום
„האומה".
19 טירדנטס עמד בראש מרד נפל לשחרור ברזיל מעול פורטוגל
ב־1789 באורו־פרטו שבמדינת מינאס ג'ראיזס. תנועה זו מכונה
בהיסטוריה „התקוממות הכורים".
20 ויסקונדה בארבסנה, מושלה המלכותי של הפרוביגציה.
21 הבריתות תקפות לגבי ההמונים (ובמקרה זה שוב אינן בתוקת
בריתות), אך ורק כאשר מטרות הפעולה המתבצעות או עומדות
להתבצע, נתונות להחלטתם.
22 ב"ארגון, הנובע מפעולות המניפולאציה, המוני־העם — שאינם
אלא חפצים מונחים — מסתגלים למטרות המנצלים. בארגון
האמיתי האנשים פעילים בתהליך הארגון ומטרות הארגון אינן
נכפות על־ידי האחרים. במקרה הראשון, הארגון משמש אמצעי

ל„מאסיפיקאציה", ובמקרה השני, אמצעי לשחרור בטרמינולוגיה הפוליטית בברזיל, "מאסיפיקאציה" היא תהליך הורדת מעמדם של המוני העם לדרגת אוסף של פרטים צייתנים וחסרי מחשבה.

23 גטוליו ורגס עמד בראש המהפכה אשר הפילה ב־1930 את נשיא ברזיל, וושינגטון לואיס. הוא נשאר בשלטון עד 1945 כדיקטאטור. ב־1950 שב ונבחר לנשיא. באוגוסט 1954, כאשר עמדה האופוזיציה להפילו, התאבד.

24 מתוך נאום שנשא באיצטדיון וסקו די גמה באחד במאי 1950, O Governo, Trabalhista no Brasil (Rio), pp. 322—24.

25 ההדגשה הוספה.

26 לשם כך מרבים הפולשים להשתמש במדעי החברה והטכנולוגיה, ובמידה מסוימת גם במדעי הטבע, על־מנת לשפר ולשכלל את מעשיהם. הפולשים חייבים להכיר את עברם של קורבנות הפלישה ואת ההווה שלהם, כדי לגלות את האלטרנאטיבות השונות לעתיד הנשלטים ובכך לנסות ולכוון את התפתחות העתיד הזה, על־פי רצונם והאינטרסים שלהם.

27 הצעירים רואים באוטוריטאריות של הוריהם ומוריהם את אויבת החירות שלהם. משום כך, הם מתנגדים לצורות של פעולה המפחיתות עד למינימום את תוקפנותם ומונעות את הכרתם העצמית. תופעה חיובית ביותר זו אינה מקרית. בעצם, היא סימפטום של אקלים היסטורי אשר (כפי שתואר בפרק 1) מגדיר את תקופתנו כתקופה אנתרופולוגית. לכן אין אדם יכול לראות את מרד הנעורים אך ורק כדוגמה להבדלים המסורתיים שבין הדורות (אלא אם יש לו אינטרס אישי בכך). דבר־מה עמוק יותר כרוך בכך. בהתמרדותם דוחים הצעירים ומגנים את הדגם הבלתי־צודק של החברה השלטת. אולם מרידה זו על היבטיה המיוחדים, מאוחרת ביותר; החברה מוסיפה להיות אוטוריטארית באופיה.

28 אפשר שהיא גם מסבירה את התנהגותם האנטי־דיאלוגית של אנשים, אשר חרף מחוייבותם המהפכנית, מוסיפים לא לרחוש אמון בהם ופוחדים מתקשורת עמם. בתת־הכרתם מקיימים אנשים אלה את המדכא בתוך עצמם; ומשום שהם "מאמצים" את דמות האדון בנפשם, הם פוחדים מפני החירות.

29 על פעילות המוסד הזה, ראה: קייץ בעיר של מרי קול (Mary Cole, Summer in the City).

30 ראה לואי אלטוסר, למארקס (For Marx) שבו הוא מייחד פרק שלם לדיאלקטיקה של ה"סופר־דטרמינאציה".

31 ואולם תהליך זה אינו מתרחש לפתע פתאום, כפי שהוגים מכאניסטים סוענים בתמימותם.

32 בעניין זה מעיר אלטוסר, לא היתה החיאה זו בת־ביצוע אלמלא הדיאלקטיקה של ה"סופר־דטרמינאציה".

33 רעיונותיו של גווארה בעניין זה מפורטים בפרק הקודם. גרמן גוזמן אומר על קמילו טורס: "...הוא נתן הכול. כל הזמן שמר על עמדה חיוגית של מחויבות לעם — ככומר, כנוצרי וכמהפכן.

34 "כורת מעמדי" הוא דבר אחד; "תודעה מעמדית" — דבר אחר.

35 כך סיפר לי כומר צ'יליאני בעל רמה אינטלקטואלית ומוסרית גבוהה ביותר, לאחר ביקורו ברצ'יפה ב־1966: "כאשר הלכתי בחברת עמית פרנמבוקאני לבקר כמה משפחות המתגוררות בבקתות (mocambos) בעוני בל יתואר, שאלתיו כיצד אפשר לשאת חיים שכאלה, התשובה היתה זהה: 'מה לעשות? זהו רצון אלוהים ועלי לקבלו'."

36 בעניין זה ראה אריך פרום, "ישומה של הפסיכואנליזה ההומאניסטית לתיאוריה המארקסיסטית" בהומאניזם סוציאליסטי ואצל ראובן אונסבור, מראקסיזם ופסיכואנאליזה (Reuben Onsbor, Marxism and Psychoanalysis).

37 גווארה לאל פטוג'ו, צעיר תושב גואטמלה שעזב את קובה על־מנת לקחת חלק בפעולות גרילה בארצו שלו: "היה חשדן: תחילה אל תסמוך על צילך, לעולם אל תסמוך על איכרים ידידותיים, מודיעים, מדריכים ואנשי קשר. אל תסמוך על שום דבר או על שום אדם, עד שהאזור כולו ישוחרר". קטעים מהמלחמה המהפכנית (Episodes of the Revolutionary War).

38 ההדגשות הוספו.

39 בעניין מנגנוני ההגנה של האדם מפני מותו, בעקבות מות האל בחשיבה בת־ימינו, ראה מיקל דופרן, למען האדם Pour L'Homme.

40 ג'ון ג'ראסי כתב בפחד הגדול (The Great Fear) "איכרים רבים מוכרים את עצמם או את בני משפחותיהם לעבדות כדי להיחלץ מן הרעב. העתון בבלו הוריזונטה גילה חמישים אלף קורבנות (שנמכרו בעבור מיליון וחצי דולר), וכדי להוכיח זאת קנה אחד הכתבים איש ואישתו בעבור שלושים דולר. "ראיתי רבים מתים ברעב", הסביר העבד: "לכן לא היה איכפת לי להימכר". כאשר בשנת 1959 נעצר סוחר עבדים אחד בסאן־פאולו, הוא הודה שישנם בידיו חוזים עם חוואים בעלי מטעי קפה ומפעלי בנייה בסאן־פאולו, שביקשו את שירותיו — פרט לנערות בנות עשרה, שנמכרו לבתי־זונות".

41 כדי שאדם יגיע לידי תודעה ביקורתית במעמדו כאדם מדוכא, עליו להגיע להכרה ביקורתית במציאות שלו כמציאות מדכאת. ומשום כך יש להגיע ל"תפיסה של מהות החברה" אשר בעיני לוקאץ' היא "גורם בעל עוצמה מכרעת, שעבורה זוהי, ללא ספק, זרוע שכל כולה זריעת פרוד". היסטוריה ותודעה מעמדית, (Histoire et Conscience de Classe).

42 העדות האמיתית היא תהליך, ולכן אין לראות בה כישלון מוחלט, אם איננה מניבה פירות בן־רגע. האנשים אשר שחטו את טירדנטס יכלו לבתר את גופו, אך לא למחוק את עדותו.

43 הדוקטור אורלנדו אגירה אורטיג, מנהל בית־הספר לרפואה באוניברסיטה קובנית אמר לי: "במהפכה יש שלושה P — palavra, povo, e pólvora (מלה, עם ואבק שריפה). התפוצצותו של אבק השריפה מבהירה את תפיסתו של העם את מצבו בפעולה למען שחרור". היה מעניין לראות, כיצד הרופא המהפכן הזה הדגיש את המלה במובן שבו הופיעה בחיבור זה: פעולה ומחשבה, פראקסיס.

44 במצב אובייקטיבי של דיכוי או פריקת־עול עלולה להיווצר סתירה ביחסים אלה.

45 הדבר ההופך מבנה למבנה חברתי (ומכאן אף היסטורי) איננו קביעות ואיננו שינוי מבחינה אבסולוטית, אלא יחסים דיאלקטיים בין השניים. בסופו־של־דבר, הדבר המקיים את המבנה החברתי איננה קביעות ואיננו שינוי; הוא עצם הדיאלקטיקה קביעות — שינוי.

46 ב"מה יש לעשות" תוקף לנין בחריפות את נטייתה של המפלגה הסוציאל־דמוקראטית הרוסית להדגיש את את תביעותיו הכל־כליות של הפרולטריון ככלי במאבק המהפכני, דבר שתיארו "ספונטאניות כלכלית".

הערות ביבליוגרפיות

Louis Althusser (1970), For Marx, Allen Lane The Penguin Press.

Simone de Beauvior (1963), La Pensée de Droite Aujord'hui, Paris.

Martin Buber (1958), I and Thou, tran. R.G. Smith & T. Clark.

M.-D. Chenu (1965), Témoignage Chrétien cited in Cristianos y Marcistas Después de Concilio, ed. Andre Moiro, Buenos Aires.

Mary Cole (1968), Summer in the City, Kenedy.

Régis Debrary (1968), Revolution in the Revolution? Penguin.

Mikel Dufrenne (1968), Pour L'Horame, Paris.

Frantz Fanon (1968), The Wretched of the Earth, trans. C. Farrington, MacGibbon & Kee; Penguin.

Paulo Friere (1967), Educação Como Pràctica da Liberdade, Paz Tere, Rio de Janeiro.

Paulo Friere (1969), 'Extensão ou communicação', Itroducción a la Acción Cultural, ICIRA, Santiago, Chile.

Paulo Friere (1972), Cultural Action for Freedom, Penguin.

Hans Freyer (1900), Teoria de la Época Atual, Mexico.

Erich Fromm (1965), 'The application of humanist psychoanalysis to Marxist Theory', Socialist Humanism, Allen Lane The Penguin Press.

Erich Fromm (1966), The Heart of Man, Routledge & Kegan Paul.

Pierre Furter (1966), Educaço e Vida, Instituto Superior de Estudios Brasileiros, Rio de Janeiro.

John Gerassi (1963), The Great Fear, Macmillan.

Lucien Goldman (1969), The Human Sciences and Philosophy, Cape.

Ché Guevara (1968), The Secret Papers of a Revolutionary: The Diary of Ché Guevara, The Ramparts Edition.
Ché Guevara (1968), Expisodes of the Revolutionary War, Central Books.
Ché Guevara (1969), Venceremos — The Speeches and Writings of Ché Guevara, edited by Gerassi, Weidenfeld & Nicolson.
German Guzmàn (1967), El Cura Guerrillero, Bogota.
Georg Hegel (7967), The Phenomenology of Mind, Allen & Unwin.
Edmund Husserl (1969), Ideas — General Introdution to Pure Phenomenology, trans. Gibson, Allen & Unwin.
Karel Kosik (1967), Dialéctica de lo Concreto, Mexico.
Vladimir Lenin (1963), What is to be Done ?, Oxford University Press : Panther.
Georg Lukàcs (1960), Histoire et Conscience de Classe, Paris.
Georg Lukàcs (1965), Lénine, Paris.
André Malraux (1968), Antimemoirs, Hamish Hamilton.
Herbert Marcuse (1964), One-Dimensional Man, Routledge & Kegan Paul.
Herbert Marcuse (1968), Eros and Civilization, Sphere.
Karl Marx (1964), Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, edited by Dirk Struik, New York.
Karl Marx, and Frederick Engels (1962), La Sagrada Familia y Otros Escritos, Mexico.
Karl Marx and Frederick Engels (1965), Selected Works, Lawrence & Wishart.
Candido Mendes (1966), Memento de Vivos a Esqueda Católica no Brasil, Rio de Janeiro.
ALBert Memmi (1967), The Colonizer and the Colonized, Orion Press.
André Nicolaï (1960), Comportment Économique et Structures Sociales, Paris.
Reinhold Niebuhr (1960), Moral Man and Immoral Society, Scribner.
Reuben Osborn (1965), Marcsism and Psychoanalysis, Dell.
Gajo Petrovic (1965), 'Man and Freedom', in Socialist Humanism, editedd by Erich Fromm, Allen Lane The Penguin Press.

Gajo Petrovic (1967), Marx in the Mid-Twentieth Century, Doubleday.
Pope John XXIII (n.d.), 'Christianity and social progress', Mater et Magistra, Encyclical letter.
Guimarães Rosa (1963), The Devil to Pay in the Backlands, New York.
Jean-Paul Sartre (1947), Situations I, Librairie Gallimard, Paris.
Mao Tse-Tung (1967), Selected Works of Mao Tse-Tung (1967), vol. 3, 'The united frond in cultural work', Peking.
Franic Spilt (1967), '15 Obiscos habian en prol de Tercer Mundo', CIDOC, Informa doc. 67/35, pp. 1—11, Mexico.
Getulio Vargas (n.d.), O Governo Trabalhista no Brazil, Rio de Janeiro.
Alvaro Vieira Pinto (1960), Consciencia e Realiade Nacional.
Wright Mills, C. (1963), The Marxists, Penguin.
Francisco Weffert (1967), 'Political de massas', Politico e Revolução Social no Brasil, Rio de Janeiro.